

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المشرقين

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

١٥ شارع المدايق بمصر

١٩٤٠

مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر

فهرس الكتاب

صفحة	
مقدمة عامة	هـ - ١

وارث ووارث

تراث الاوائل في الشرق والغرب	
لكارل هينرش بكر	٣ - ٣٣

انتقال التراث

من الاسكندرية إلى بغداد	
للدكتور ما كس ما يرهوف	٣٧ - ١٠٠
التراجم الارسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع	
للاستاذ پول كروس	١٠١ - ١٢٠

الدين والتراث

موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الاوائل	
لاجنتس جولدتسيهر	١٢٣ - ٢١٧
بحوث في المعتزلة :	
لكرلو الفونسونلينو	١٧٣ - ٢١٧
١ - أصل تسميتها	١٧٣ - ١٩٨
ب - اسم القدرية	١٩٨ - ٢٠٤

صفحة

- ح — الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الاباضية
المقيمين في افريقية الشمالية ٢٠٤ — ٢١٠
- و — حول فكرة غربية منسوبة إلى الجاحظ عن
القرآن ٢١٠ — ٢١٧
- العناصر الافلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث
لاجنس جولدتسيهر ٢١٨ — ٢٤١

معارضة التراث

- محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية
لكرلو الفونسونليو ٢٤٥ — ٢٩٦

ملحق تراجم

- كارل هينرش بكر ٢٩٩ — ٣٠٦
- اجننس جولدتسيهر ٣٠٧ — ٣١٩
- كرلو الفونسونليو ٣٢٠ — ٣٣٠

موقف أهل السنة القداماء

بإزاء علوم الأوائل^(١)

لاجنس جولدتسيهر

— ١ —

« علوم الأوائل » أو « علوم القداماء » أو « العلوم القديمة^(٢) » اسم أطلقه الكتاب الاسلاميون على تلك العلوم التي نفذت إلى البيئة العلمية الاسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية^(٣) تأثيراً مباشراً أو غير مباشر، وهي التي يسمونها كتب الأوائل^(٤) في مقابلة علوم العرب^(٥) والعلوم الحديثة^(٦)، وفي مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص^(٧). وفي مقدمة علوم

(١) [نصر هذا البحث في نشرة « مباحث الأكاديمية الملكية الهوسية للعلوم » سنة ١٩١٥ ، القسم الفلسفي التاريخي ، العدد رقم ٨ . وهذا عنوانه في الأصل : *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, von Ignaz Goldziher, in Budapest. Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915. Phil-Hist. Klasse. Nr. 8. Einzelausgabe, Berlin, 1916 . راجع ترجمة جولدتسيهر في الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) الفهرست ص ٢٣٨ س ٣ ، ٢٤٣ ؛ ٣ ، ٢٥٥ ؛ ٢٢ ، ٢٧١ ؛ ١١ ، ٢٩٩ ؛ ١٣ ؛ وغير ذلك . وراجع أيضاً ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٩٢ س ٣ حيث يقول : « أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة » ؛ كذلك ترد تسمية أخرى هي « علوم الحكماء » في مواضع كثيرة .

(٣) والكتب الهندية أيضاً في بعض الفروع ، راجع القفطى ، طبع ليرت ص ٣٦٧ س ١ .

(٤) الفهرست ص ١٦٩ س ٣ : « كان متفلسفاً قرأ كتب الأوائل » .

(٥) الفهرست ص ٢٦١ س ٢٥ : « علوم القداماء والعرب » . وراجع القفطى طبع

ليرت ص ٧٧ س ١٠ .

(٦) الفهرست : ص ١٣٨ س ٦ : « العلوم القديمة والحديثة » ؛ ص ٣٠٣ س ٢٢ :

« العلوم القديمة والحديثة » .

(٧) يعرف ابن طموس (من جزيرة شقر من أعمال بلنسية باسبانيا ، المتوفى سنة ٦٢٠هـ) =

الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعيات والالهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة ، فقد أدخل في جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والنانجيات^(١) ، إلى جانب علم التنجيم .

وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الإسلامية ، عناية حث عليها الخلفاء العباسيون^(٢) وشملوها برعايتهم ، فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددين تنظر فى شيء

== علوم الأوائل بما يلى : « أعنى التى هى مشتركة فى جميع الأمم وجميع الملل . وهى التى تنسب إلى الفلاسفة (فى المخطوطة : الفلسفة) وتسمى الفلسفة (أى أنها عنده العلوم التى ليست بذات طابع إسلامى خاص) » . وإنى لأدين بالفضل فى استخدام كتاب ابن طمبوس للاستاذ ميخيل اسين بلايوس (بديرىد) الذى جعل النسخة التى انسخها من مخطوطة الاسكوريال تحت تصرفى . راجع فيما يتعلق بابن طمبوس وكتابه مقالة اسين بلايوس فى المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ١٩٠٨ ص ٤٧٤ — ص ٤٧٩ .

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه « علم فاشى ظاهر فى الفلاسفة » (ص ٣٠٩ س ١١) . وكل الكتب الإسلامية تدخله فى جملة علوم الفلاسفة . ويرى أبو بكر الرازى (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريباً) أنه لا يجوز « أن يسمى الانسان فيلسوفاً إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء » (الفهرست ص ٣٥١ س ٢٥) . ويفخر عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) المتصوف بكرامته « لتعلم علم الحرف علم الرمل والهندسة والسيمياء ، وغير ذلك من علوم الفلاسفة » (أى أنه يجعل الهندسة فى مستوى السحر) فى كتابه « لطائف المنن » (القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢١ هـ) ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩ — سنة ٢٨٩) ، الذى كان حريصاً على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل ، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف لتلميذ الكندى عقاباً شديداً (القتل) ، بعد أن كان زمناً طويلاً من أخص خاصته ، لأن السرخسى أراد أن يجره إلى الإلحاد . فيقولون إن الخليفة قال حين لأمه أحدم على قتل السرخسى : « ويحك ! انه دعانى إلى الإلحاد ؟ فقلت له : يا هذا ، أنا ابن عم صاحب هذه السرية ، وأنا الآن منتصب منصبه ، فألحد حتى أكون من ؟ » (ياقوت طبع مرجليوث ج ١ ص ٥٩ س ٧ — ٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست ص ٢٦٢ س ١) ؛ وراجع القفطى ص ٧٧ س ١٤ وما بعده) التى تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذى عوقب به السرخسى يرجع إلى إذاعته ما أفضى به اليه الخليفة من أغراض سرية [تتعلق بالقاسم بن عبيد الله وبدر غلام المعتضد] .

من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل في أحدهم :
فأرقت علم الشافعي ومالك وشرعت في الإسلام رأي دقلس^(١)
وما أسهل ما يتهم رجل مثل علي بن عبيدة الرياحي ، وهو من خاصة
المأمون^(٢) أو أبي زيد البلخي بالزندقة^(٣) ، لا شيء إلا لأنهما في كتبهما
يتجهان اتجاهاً فلسفياً^(٤).

وكما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين ، كلما كان عدم الثقة لدى
البيئات الدينية في شرقي الإسلام بازاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف
وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندي الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة
سلطان أهل السنة في عهد المتوكل . ولكن هذه المضايقات لم تغلح لحسن
الحظ في أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضع سدًى .

ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيق
وحدها .

فأنا نرى الغزالي يشكو^(٥) من أن رجال الدين ينفرون من علوم
الحساب والمنطق نفوراً طبيعياً ، لا شيء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة
الملحدين ، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفيسها أو

(١) نحن نصحح كلمة « دقلس » الموجودة في النص ، والتي رأى مرجليوث أنها اسم
برقلس محرفاً ، بكلمة « دقلس » . راجع فيما يتعلق بتصحيحات اسم امبادوكليس في المؤلفات
المصرية ما كتبه د . كوفن D. Kaufmann تحت عنوان « دراسات حول سليمان بن
جبرول » ، بودابست سنة ١٨٩٩ س ٤ *Studien über Salomon ibn Gabirol*؛ وراجع
« مجلة الجمعية المصرية الألمانية » المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ س ٢٧ .

(٢) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٣٣ س ١٢ .
(٣) الفهرست ص ١١٩ س ١٣ : « يسلك في تصنيفاته وتأليفاته طريق الحكمة ،
وكان يرمى بالزندقة » .

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ س ١١ .
(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالي في أحد كتبه المتأخرة ، لا يعتبر ، هذا النحو من عدم الثقة
خالياً من كل مبرر يبرره .

بإثباتها^(١). فاسم « الفلسفة » هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة ، فاذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم ، وهو يأخذ عليهم هذا العناد والاصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ، ويعدده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق^(٢).

ولانستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرسى^(٣) المفسر ، أحدمعاصرى ياقوت ، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباهها ، كما تضمن الإشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » (٦ : ٣٨)^(٤) ، نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطراً لطيفاً لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين . ومن ثم لئلا نقول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين

(١) « معيار العلم » (طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : « وحتى أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض للعناكب بنى ولا إثبات إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدون نفر طبايع أهل الدين عنه » .

(٢) « المنقذ » (فى مجموعة طبعة القاهرة ، بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س ٩ : « اعترضوا بجراحة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضرورى لهم » .

(٣) تقصد به من بين حاملى هذه النسبة العديدين محمد بن عبد الله بن أبى الفضل المتوفى سنة ٦٥٥ هـ ، الذى ألّف تفسيراً كبيراً (السيوطى ، « طبقات المفسرين » ، طبع مويرزنج Meursinge [ليدن سنة ١٨٣٩] ، تحت رقم ١٠٤ نقلاً عن كتاب إرشاد الأريب لياقوت) ؛ ويُذكره السيوطى فى ثبت المصادر التى أخذ عنها باعتباره مؤلفاً لتفسير انتفع به كثيراً ، دون أن يورد اسم هذا التفسير ؛ راجع بروكلمن ج ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميته كمفسر .

(٤) راجع ما نقله السيوطى من تفسير المرسى ، فى كتابه « الاتقان » (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة الكستلية) ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩ (الباب الخامس والستون) .

سال ربه أن يعينه « من علم لا ينفع »^(١). ونرى الماوردي (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) — وهو في ميدان الفقه عقلية منظمة وفي ميدان التفكير الديني معتزلي^(٢) — يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبي الدينية التي يبحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية ، كالعلوم العقلية أو العقلية^(٣). كما نرى أن تقى الدين بن تيمية الحنبلي لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبي ، فإن ما عدها إما أن يكون غير نافع ، وإما أن لا يكون علماً مطلقاً ، وإن سمي بهذا الاسم^(٤).

والرأى الذي يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو ، كما يلخصه ابراهيم ابن موسى الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التي تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية ، وما سوى ذلك فعديم الفائدة ، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدي إلى الخروج عن الصراط المستقيم^(٥) ؛ وهو يفرق في نطاق علوم الدين نفسها بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التي ليس لها من قيمة إلا أن

(١) صحيح مسلم ج ٥ ص ٣٠٧ . أما البخاري فلا يورد هذا الحديث ؛ وسند أحمد يورده في صيغة إيجابية ج ٥ ص ٣١٨ على هذا النحو « ولأن أسألك علماً نافعاً ، وعملاً متقابلاً ، ورزقاً طيباً » .

(٢) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam ج ٣ ص ٢١٧ .

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استامبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥ ؛ وراجع ، إذا رمت تفصيلاً أكثر ، بحثي في « كتاب معاني النفس » (برلين سنة ١٩٠٧) ، أعمال الجمعية المسكية للعلوم في جينجن المجلد رقم ٩ ، العدد رقم ١ ص ٦٠ منه .

(٤) « مجموعة الرسائل الكبرى » (القاهرة ، المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٤) ج ١ ص ٢٣٨ : « العلم الموروث عن النبي صلعم هو الذي يستحق أن يسمى علماً . وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً ؛ وإما أن لا يكون علماً ، وإن سمي به . ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلعم » .

(٥) « كتاب الموافقات » (قازان سنة ١٩٠٩) ج ١ ص ٢٦ : « وهو مشاهد في التجربة العادية . فان عامة المشتغلين بالعلوم التي لاتتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم » .

تكون للزينة^(١) فحسب. وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها « علوم مهجورة »^(٢) و « حكمة مشوبة بكفر »^(٣) ، لأنها تؤدي في النهاية إلى الكفر ، أغنى إلى التعطيل ، أى تجريد ذات الله من كل حنسة إيجابية^(٤) وأتوا بالبيئة على ذلك بأن ضربوا مثلاً بواحد كعبد الله بن نايقا^(٥) (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة ، فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل^(٦) ، ومحاربة قواعد الدين^(٧) ؛ أو برجل كأحمد التهرجورى (في نهاية القرن الرابع ، وبداية القرن الخامس) اللغوى الشاعر الموصوف بالقبح والقدارة ، فقد كان واسع الاطلاع فى علوم الأوائل وملحد لم يستر

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ فى أسفل : « من العلم ما هو من صلب العلم ؛ ومنه ما هو من ملح العلم ؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملح » .

(٢) الذهبي فى ترجمة ابن رشد ، التى أوردها رينان فى كتابه « ابن رشد ومبادئه » (الطبعة الرابعة بباريس سنة ١٨٨٢) ص ٤٥٨ س ٤ — س ٣ من أسفل : « والسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل » . ويقول السيوطى فى « بنية الوعاة » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن على القطان (طبيب من مرو ، توفى سنة ٥٤٨ هـ) : « وكان فاضلاً ، عالماً باللغة والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة ، وكان ينصر مذهبهم ويعيل اليهم » . قارن بذلك : « العلوم الردية » فى أول النص الثانى للمحقق بهذا البحث .

(٣) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٤٨ س ٣ .

(٤) « مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ الساجوقيين » ، طبع هوتسما ج ١ ص ٨٩ س ١١ *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* .

(٥) راجع فيما يتعلق بمقاماته ما كتبه هيوار فى « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤ ، وبخاصة ص ٤٣٩ فى أعلاها .

(٦) السيوطى فى الكتاب المذكور ص ٢٩٢ : « وكان ينسب إلى التعطيل ، ومذهب الأوائل ، وصنف فى ذلك مقالة » ؛ ويذكر له ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ١٦٢ س ٦ (حيث تصحح « باقيا » الموجودة فى النص ، و « مانيا » الموجودة فى الاختلاف فى القراءة بكلمة « نايقا ») كتاباً اسمه « ملح المألحة » ؛ راجع مخطوطة أدبية شائعة له فى ج ٥ ص ٢١٨ س ٤ من أسفل ، فى الكتاب المذكور .

(٧) ابن الأثير ، « الكامل » فى أخبار سنة ٤٨٥ (طبعة بولاق ج ١٠ ص ٨١) ؛ « يطعن على الفرائع » .

معتقداته الإلحادية^(١). فكأن الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته. وثمة شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سabor من بادرايا (توفي سنة ٥٩٦) أقام ببغداد، وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر، وأصبح وثيق الصلة به من بعد. وقد عني هذا الخليفة، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين^(٢)، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة في العلوم الشرعية، وأن يكون في الحديث مثلاً راوية ثقة تروى عنه الأحاديث. وهو الذي أجاز أبا الفضل الأربيلي (المتوفى سنة ٦٥٦) في أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث^(٣). وألقى دروساً في شرح مسند أحمد ابن حنبل، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالاجازة^(٤). ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة الطلعة الشغوف بالعلم في علوم الأوائل، وعن هذا الطريق جره إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التي عني بها الخليفة من قبل، وكان فيها حاذقاً بارعاً (« وهون عليه علم الشرائع »). فليس عجباً إذاً أن يتهم ابن ثابت نفسه في دينه^(٥). ولعله لم يكن صدفة واتفاقاً أن يهدى شهاب الدين عمر السهروردي المتصوف كتابه الذي حمل

(١) ياقوت، السكتاب المذكور ج ٢ ص ١٢٠ س ١٢ : « وكان ... سىء المذهب، متظاهراً بالاحاد، غير مكاتم له ... وكان قوى الطبقة في الفلسفة وعلوم الأوائل ».

(٢) راجع كتابي « دراسات اسلامية » ج ٢ ص ٦٦، تعليق رقم ٤ *Muhamm. Studien*

(٣) السبكي، « طبقات الشافعية »، ج ٥ ص ١٥٤.

(٤) ابن رجب، « طبقات الحنابلة » (مخطوط بمكتبة الجامعة بليونسك تحت رقم ٣٧٥ برمز D. C. ، و برقم ٧٠٨ في فهرست فولرز) الورقة ١٤٨ أ : « وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الامام أحمد عنه بالاجازة ، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للسمع ، كان عبد العزيز هذا منهم ».

(٥) « وكان متهماً في دينه » ، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوت ج ٦ ص ٢٠٨)

ولعله استقى هذا من مصدر حنبلي .

فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء ، ونعني به كتاب « كشف القبايح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » ، إلى الخليفة الناصر^(١). وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلسفة عنوانه « أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن »^(٢). فكأن كل من يظهر آية عناية بعلوم الأوائل إذا سرعان ما يتهم في دينه^(٣). وكان حرص أهل السنة ، وخصوصاً الحنابلة

(١) بروكلمن ج ١ ص ٤٤٠ .

(٢) ذكره أبو الاخلاص الغنيمي في كتابه « رسالة في بيان ألويته صلعم » (مخطوطة لاندنبرج ، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب .
[نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ في ترجمته لعنوان هذا الكتاب . فقد ترجمه هكذا "Beweise des Augenscheines für die Demonstration in bezug auf die Wiederlegung der Philosophen durch den Koran" أي « أدلة البصر من أجل البرهنة فيما يختص بالرد على الفلاسفة بالقرآن » وهي ترجمة غير صحيحة فضلاً عما فيها من غموض . والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة « عيان » بمعنى إبصار العين ، وليس إلى هذا المعنى قصد السهروردي في هذا السياق . ولما « العيان » هنا مأخوذ بالمعنى الذي لهذه الكلمة عند الصوفية ، أي بمعنى الكشف والذوق . وهذا ظاهر من مقابلة « العيان » بـ « البرهان » . والمؤلف لم يدرك أن « العيان » هنا يقابل « البرهان » ، ويعارضه . والواقع أن الصوفية يعارضون البرهان ، الذي هو أداة المعرفة عند الفلاسفة ، بالعيان ، الذي هو أداة المعرفة عند المتصوفين . راجع مثلاً ما يقوله قطب الدين الشيرازي في « شرحه لحكمة الاشراق » للسهروردي (طبع طهران سنة ١٣١٣ هـ) ص ٢٦ س ٩ — ١٠ : « أصل القواعد الاشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان . وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان » . فكأن معنى عنوان كتاب السهروردي هو ما يأتي : حجج المعرفة الدوقية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن . وطبعي أن تكون كلمة « عيان » هنا بمعنى « كشف » و « ذوق » فيما يضاد « البرهان » بمعنى « المنطق » ، ما دام هذا كلام السهروردي المتصوف ، صاحب فلسفة الاشراق] .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، السطر قبل الأخير : « وقدح في دينه » . ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النحويين ، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعلم مساعد ، إنهم في الغالب ليسوا متدينين : « وقل ما يكون النحوي ديناً » ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ ، س ٨ من أسفل (عن السمعاني) . ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون في اللغويين والنحاة كبرا وغلطاً . وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المسكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، « قوت القلوب » [القاهرة سنة ١٣١٠] ج ١ ص ١٦٦) عن أحد أساتذته فقال : « وذكرت العربية عند القاسم بن المخيمرة فقال أولها =

طبعاً ، على تعقب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً من مذاهب الفقه . ويدكرون كمثل لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكأنهم يريدون بهذا المثال التحذير ، اسماعيل بن علي بن حسين الأزجي البغدادي الحنبلي (ولد سنة ٥٤٩ ، وتوفي سنة ٦١٠) ، تلميذ أبي الفتح بن المني الحنبلي المحدث (المتوفى سنة ٥٨٣) الذي يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة^(١) . والذي خلفه في التدريس بالمأمونية هو اسماعيل الأزجي الذي قام بالتدريس أيضاً في جامع القصر ، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتناكرون المسائل ويتبادلون الآراء ؛ كما عني أيضاً بالقاء دروس في بيته ، كان يقبل على سماعها الكثيرون . والناس يشيدون بما كان له من قدرة في الفقه فائقة ، ومعرفة بالخلافات واسعة ، ومهارة في الأصولين

== كبر وآخرها بقى . وقال بعض السلف: النحو يذهب الخشوع من القلب . وقال آخر: من أحب أن يزدري الناس كلهم فليتعلم العربية » . ويدل على ما كان ثمة من سخط على تمذلق النحاة ، وإلى فعل عكسي جدلي ضد غرورهم بأنفسهم ، ذلك الغرور الذي عبروا عنه في مقطوعاتهم الهجائية وعباراتهم المأثورة ، نقول يدل على ذلك هذا القول المأثور : « من أكثر من النحو حقه » (راجع « محاضر جلسات أكاديمية فينا SBWA » المجلد رقم ٧٢ [سنة ١٨٧٢] ص ٥٨٨) . ويروى عن عبد الله بن تبان المالكي المشهور (المتوفى سنة ٣٧١) أنه قال : خذ من النحو ، فدع ؛ وخذ من الشعر ، فأقل ؛ وخذ من العلم فأكثر . فما أكثر أحد من النحو إلا حقه ؛ ولا من الشعر إلا أرذله ؛ ولا من العلم إلا شرفه » (ابن فرحون ، « الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب » ، [طبع فس Fes] ص ١٣٢) . وهناك من يقولون أن غالبية النحويين تميل إلى التشيع لعل (المفرد ج ١ ص ٨٢٩ س ١٣) . ولعل هذا راجع إلى أن ما يروى عن نشأة النحو العربي فيه ميل إلى على ؛ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢ .

(١) راجع ابن رجب ، الكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٠ ف ، تحت اسم : نصر بن فنيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المني ، ناصح الاسلام : « وفقهاء الحنابلة اليوم في سائر البلاد يرجعون إليه وإلى أصحابه . قلت : وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك . فإن أهل زماننا ومن قبلهم ، لما يرجعون في الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيعين موفق الدين المقدسي ومجد الدين ابن تيمية الحراني . فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المني ، وعنه أخذ الفقه . وأما ابن تيمية فهو تلميذ تلميذه أبي بكر الحلوى » .

(أصول الفقه ، وأصول الكلام) والجدل ، إلى جانب إشادتهم بحسن إلقائه وبراعته في المناظرة ، ولهذا فإن مترجمه يصفه بأنه في جميع هذه الأشياء « أوحده زمانه » . وكان له في كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون ، وألف الكثير من الكتب . وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته ، وأسند إليه المناصب الرفيعة ، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظرأ في ديوان الطبقة مدة من الزمان يسيرة ، إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة « فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله » . أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار ^(١) (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتي : « قال [أي ابن النجار] ولم يكن في دينه بذلك [أي لم يكن صحيح الإيمان] . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه [أي أباه] قرأ المنطق والفلسفة على ابن مَرْفُوش الطيب النصراني ، ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وإنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصاري . قال [أي ابن النجار] وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسططاليس . قال وسألت بعض تلامذته الخصاصين به عن ذلك ، فما أثبتته ولا أنكره . وقال كان متسمحاً في دينه ، متلاعباً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته ، ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الحديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ؛ ويندمهم ويطن عليهم . واستفتى في أمر رجل يهودى ببغداد تزوج بمسلمة وأولدها ولدان ، فخشي اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . (فالمسألة هي : ما الحكم في أمر هذا الرجل ؟) . فأقضى اسماعيل بأن قال إن « الاسلام يجب ما قبله » ^(٢) ،

(١) هو الذى كتب ذيل « لتاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ؛ راجع بروكلمان ج ١ ص ٣٦٠ ، وراجع امارى في « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١ .
(٢) حديث للنبي ؛ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير .

(أى أن الدخول فى الاسلام يمحو ما ارتكب من ذنب من قبل) (١).
فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائل ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد. فتاج الدين السبكي يرى أن السبب الذى جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل (٢) ويذكر لنا أن العوام (أى الرأى العام) يرجعون أقوال الغزالى فى مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة فى عصره — والغزالى لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من ماضيه الفلسفى ، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك (٣) — نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثيره بمذهب الأوائل (٤).

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الحنابلة المتعصبين مثل الذهبى يعقب على المدح الكثير الذى سخا به على علم القاسم بن أحمد بن موفق اللورى (المتوفى سنة ٦٦١) بقوله : « فياليت ترك الاشتغال بعلوم الأوائل ، فماهى إلا مرض فى الدين ، أو هلاك . فقل من نجا منهم (أى من المشتغلين بها) » (٥) .
ومثل هذا الرأى لا يقول به هذا الحنبلى المتعصب وحده فحسب ، بل إننا نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠) ، أحد رجال الزيدية وعن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف ، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى ، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة ، نقول

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور (راجع النص بأكمله فى النص رقم ١ من النصوص الملحقه بهذا البحث) .

(٢) « طبقات الشافعية » ج ١ ص ٢١٨ س ٢ : « وجره القليل الذى كان يدره من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الاسلام » ص ١٩٨ (١ : ١٦) *Vorlesungen über den Islam* .

(٤) « طبقات الشافعية » ج ٥ ص ١١٠ س ١٧ : « ينسبون ذلك إلى مذهب الأوائل » .

(٥) أورده السيوطى فى « بقية الوعاة » ص ٣٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبي الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦) (١) بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن أصحاب أبي هاشم أخذوا عليه شيئين : « أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائيل ؛ . . . الخ (٢) » . وكان طبيعياً من أجل هذا كله أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين في العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائيل) قدر المستطاع ، وأن يتجنبوا خصوصاً ما يجرونه عليهم من خطر محقق كإساءة فيروى أبو سعد بن السمعانى ، أحد كتاب التراجم ، أنه استمع إلى دروس على بن عبد الله بن أبي جراد (المتوفى حوالى سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله عن سبب زيارته له . فلما أخبره السمعانى بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبي جراد ، غضب الرجل الصالح غضباً شديداً وقال : « ذاك يقرأ عليه الحديث ! ، قلت « ولم ؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ » فقال لى : « ليته اقتصر على هذا ، بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائيل » .

فإذا كانت الحال على هذا النحو ، فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثير ، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة ، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة . وأوضح مثال لهذا ، وإن لم يكن هو المثال الوحيد ، محمد بن على بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦) . فيذكرون عنه إنه « كان أماماً عالماً بعلم كلام الأوائيل » ، إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج مذهبه في صورة المذاهب الكلامية ، التى لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل

(١) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ السطر الأخير .

(٢) المعتزلة ص ٧١ س ١٠٢ .

(٣) راجع مقاله زوبرنهم Sobernheim ، « الشيعة فى حلب » ، فى مجلة « الاسلام »

المجلد رقم ٦ ص ٩٥ وما بعدها .

(٤) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٢٤٤ فى أسفل .

السنة في عصره هي الأخرى . ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل قد نمت في تربة إسلامية^(١) .

ومن أجل هذا كله فقد كان مما يشير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداياته الروحانيين الذين استهداهم طوال حياته . فيروى مثل هذا في لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن بن محمد بن نجم الأربلي (المتوفى سنة ٦٦٠) ، الذي عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة . كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفي داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا^(٢) » .

وطبيعي أن يلزم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التي تتضمن هذه العلوم . بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدي مجرد اقتنائها إلى إتهام صاحبها بميله إلى الزندقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التي تخفى بغاية عن عيون الناس ، إلى جانب « الشراب المسكروه » ، « الكتاب المتهم »^(٣) . وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب في الفلسفة^(٤) . وفي درس عام ألقاه عبد القادر الجيلاني المتصوف الكبير حمل

(١) القفطي ، طبع ليرت ص ٢٩٣ س ٢٠ : « كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل ...

وكان يتقى أهل زمانه في التظاهر به ، فأخرج ما عنده في صورة متكلى الملة الإسلامية » .

(٢) السيوطي ، « بغية الوعاة » ص ٢٦٦ . كذلك يدعى الذهبي ، وهو حنبلي متعصب ،

أن أبا المعالي الجويني (أستاذ الغزالي) ندم ، وهو على فراش الموت ، على اشتغاله بعلم الكلام ، وأن آلام علته سببها هذه الدراسة الآثمة ؛ وأورده أبو المحاسن في تاريخه ، طبع

بوبر Popper المجلد الثاني ، ج ٢ ، ص ٢٧٧ ، س ١٠ .

(٣) الجاحظ ، « البخل » ، طبع فان فلوطن ص ٨٧ س ٢ .

(٤) ابن الأثير ، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق ج ٧ ص ١٦٢) . وكان هذا القرار =

على أحد الفضاة لا شيء إلا لأنه سمح بأن تكون في مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب^(١). وثمة مسألة لا تخلو من الفكاهة، وتلك مسألة الأمر باحراق كتب الأوائل التي كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١)، حفيد هذا المتصوف الحنبلي الكبير (عبد القادر الجيلاني)، لأنها كانت تشتمل على الحاديات. وكانت محكمته عملاً من أعمال الانتقام الذي قام به الوزير ابن يونس، لأن «ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر في حال فقره، فكانوا يؤذونه غاية الأذى». وكان عبد السلام رقيق الدين فاسقاً؛ حتى كان أبوه يدا عبه بموقفه بازاء الدين ويتهكم عليه. ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه، فيبدو أنه لم يكن يخفي آراءه ومعتقداته. ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبي الفرج بن الجوزي المشهور دخل في أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذي لحق أسرة الصوفي الكبير (الجيلاني) — فقد زج بالكثير من أفرادها في سجون واسط.

ولما فتشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب في السحر والنارنجيات وعبادة النجوم، مما عنت به الأفلاطونية المحدثة الشرقية المضمحلة، وصلوات موجهة إلى الكواكب^(٢) وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام. فاستدعى عبد السلام وعبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله أنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب، فقد أمر باحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور للجامع

= يشمل كتب الكلام أيضا.

(١) أورده مرجليوث، «مجلة الجمعية الآسيوية للمسكية» سنة ١٩٠٧. ص ٢٧٤ السطر الأخير.

(٢) راجع بحث دي خويه الذي ظهر في «أعمال المؤتمر السادس للمستشرقين»، سنة ١٨٨٣، الجزء الثاني، القسم الأول (لين سنة ١٨٨٥)، ص ٢٩٢، ٣٠٠ وما يليها.

الخليفة، وجلس القضاة والعلماء ومن بينهم ابن الجوزي — على سطح المسجد وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد في صفوف، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد، في النار. وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً، ويقول — كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر — العنوا من كتب هذه الكتب، ومن اعتقد بما جاء فيها؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه، بل وإلى الامام أحمد وكانت غصبة (على الكفار والملحدين) ولا غصبة يوم بدر. وقيلت الأشعار في هجاء هذا الملحد، فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم.

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق، وجرد من طيلسان العلماء، وزج به في السجن، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده، وأسندت إلى ابن الجوزي. فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن، شهد كتابة بأن الاسلام حق وأنه مسلم مؤمن وعدد ضلالاته السابقة. ولما سقط ابن يونس، ردت إليه المدرسة التي انتزعت من يده من قبل. وهنا كان على ابن الجوزي أن يتقهقر وبسعى من عبد السلام قبض عليه، وأرسل إلى واسط، وزج به في السجن هناك. ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والدة الخليفة، ودخل بغداد وسط فرح الجمهور. أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته في رضى من الخليفة تارة، وسخط تارة أخرى^(١).

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان في الادارة من سوء وفساد، قبض على أحد القضاة « وكان بثس الحاكم، وأخذ منه مالا كثيراً. وأخذت كتبه فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة. فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب إخوان الصفاء، وما يشاكلها^(٢)،

(١) ابن رجب، الكتاب المذكور ورقة رقم ١١٦ وما بعدها، وهو النص رقم ٢ من النصوص الملحقة بهذا البحث.

(٢) ابن الأثير، أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق ج ١١ ص ١٠٤).

وكان طبيعياً أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو ، لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الاسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الاسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كليهما . ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تمهيد لها ومقدمة ، فكان بدوره موضع الكراهية من نفوس أهل السنة . إذ لم يكن في وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم ، التي لا تتعرض للدين في جوهرها ، قادرة على الاغراء بالتقدم في طريق الفلسفة .

وأول هذه العلوم الرياضيات . أما الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلا قليلاً جداً ، لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض ، فالشريعة إذاً تقضى بتعليمه . والحسابات المعقدة التي يفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع ، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء في التوريث ، لا يمكن لهم أن يستغنوا عنه . ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف « الفرضي الحاسب » ، أي العالم بأحوال التوريث والعالم بالحساب^(١) في آن واحد .

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبلة خواطر أهل السنة باعتبارها فرعاً يميزاً يحمل طابع علوم الأوائل . فكان القوم يشعرون بشيء من القلق بازاء الأشكال الهندسية . فهذه هي الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة في

(١) « المجلة الألمانية لقد الكتب » DLZ ص ٧١٩ ؛ راجع بروكلمن ج ٢ ص ١٦٧ (سبط المارديني) ، وراجع الكتاب نفسه ص ٢١١ (أبو العلاء البهشي) . [يشير المؤلف هنا إلى كتاب « وسيلة الطلاب في معرفة الأوقات بالحساب » للمارديني الموجود منه نسخة خطية بمنشئ واستامبول ، وإلى كتاب « ما لا بد للفقيه من الحساب » للبهشي الموجود منه نسخة خطية بالمتحف البريطاني برقم ١٣٤٦ وفي بقايا برقم ٦١٠ في ملحق فهرست كتبها] .

شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسدج الايمان في زمان أبي نواس كأنها زندقه ، وحكم بالحاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات عروضية^(١) . وفي العصور المتأخرة أثارت الأشكال الهندسية الموجودة في أحد كتب ابن الهيثم الفلكية الخوف في نفس أحد المتعصبين^(٢) .

وإننا لنجد رأى أهل السنة في عصر متقدم ضد الهندسة والبرهان القياسي معاً ، قد عبر عنه في رسالة هزلية بعث بها أحد ظرفاء بغداد وهو احمد بن نوبة (المتوفى حوالى سنة ٢٧٣ — ٢٧٧) إلى صديق له كان قد أرسل إليه معلماً نصرانياً أولاً ، ثم آخر مسلماً من بعد ، كي يعلماه مبادئ الهندسة . ففي مستهل هذه الرسالة مباشرة يستخر التلميذ بمبادئ هذا العلم الذى أريد له تعلمه كي يصير زنديقا ، ويلوم صديقه لأنه قد فقه بهذين الرجلين من أجل زعزعة إيمانه الدينى بطريقة مُقَنَّعة^(٣) . نعم إن الموقف كله قد اخترع اختراعاً من أجل الدعاية والمزاج ، إلا أن هذا المزاج وتلك الدعاية تشيران إلى رأى سائد في طبقات واسعة ، أراد هذا الماخن العايب أن يستخر بسداجة إيمانها ويعبث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل نرى أبا الحسين بن فارس يعبر حقاً عن شعور عام موجود في الدوائر السنية ، حين يتحدث عن خطر الهندسة على الدين . ففي كتابه الذى أهده إلى الوزير العالم صاحب بن عبّاد (وهو من أعداء علوم الأوائل ، كما سنرى بعد حين) ، ونعني به كتاب « الصاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها » ، يتحدث في أحد مواضعه ، وقد أوضحت هذا الموضوع وشرحته من قبل في كتابي « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٢١٤ ، عما اختصت به العرب من العلوم ، وفيه يرد على هؤلاء الذين

(١) الأغاني ج ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .

(٢) القفطي طبع ليرت ص ٢٢٩ .

(٣) ياقوت ، السكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٤٦ .

يشكرون على العرب أسبقيتهم في إيجاد نحو مفصل وشعر موزون ، ويدعون الأسبقية في هذا لليونان ، ذا كرين كلاماً فيه نسبوه « إلى قوم (فلاسفة اليونان) ذوى أسماء منسكرة ^(١) بتراجم ^(٢) بشعة لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها . » والحق أن فضل السبق في هذا كله راجع إلى العرب ، لا « إلى هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء ^(٣) من الأعداد والخطوط والنقط ، التي لا أعرف لها فائدة غير أنها ، مع قلة فائدتها ، ترق الدين ، وتنتج كل مانعوذ بالله منه . »

وبودنا طبعاً أن نستمع إلى ما يقوله الغزالي في هذا الصدد ، وهو الذى درس الرياضيات ، ولا بد وأن رأيه فى صلتها بالأمور الدينية كان هو الرأى المعتمد . يرى الغزالي أن العلوم الرياضية ، وهى مفيدة فى ذاتها ، لا « يتعلق

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلاسفة فى أسلوب تهكمى إلى ما تحدته أسماء الفلاسفة الطائفة المنسكرة من روع فى النفوس تجعل الناس يتخذون بها . فيقول الغزالي فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ س ١ : « ولأما مصدر كفرهم سماعهم أسامى هائلة كسقراط وبقرات وأرسطاطاليس وأمثالهم » . وثمة مواضع أخرى أوردت فى « مجلة الدراسات اليهودية » RÉJ المجلد رقم ٣٣ ، تعليق رقم ٢ .

(٢) أما أن الفلاسفة قد بهرتهم أسماء (ترجمة معناها اسم) كتب أرسطو وهاتم ، فهذا ما أخذه عليهم ابن قتيبة فى أدب الكاتب (طبع جريزنت Grünert ص ٣) فى أسفلهما . وهذه الغرابة يجدها خصوم العلوم اليونانية فى مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثال لهذا ما قاله أبو سعيد السيرافى فى المناظرة التى جرت بينه وبين متى بن يونس الفنائى الفيلسوف فى قيمة منطق أرسطو (أوردتها ياقوت ، الكتاب المذكور ، القسم الأول من الجزء الثالث ص ١١٩) . ونرى الجاحظ يسخر (« الحيوان » ج ٣ ص ١١) من مصطلحات الفائلين بالجواهر الفرد (ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام) ؛ راجع « البغلاء » ص ١٣٩ س ١٦ ، « والبيان » ج ٢ ص ٨ س ١٨ . وفى هذه الأحوال كلها استعمل لفظ « هال » كما فعل ابن فارس هنا . كذلك يقول الجاحظ عن الماتوية أنهم يريدون أن يهولوا بالفاظهم الغريبة ، فى كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ س ٢٦ : « والتهويل بعمود الصبح ألخ » ؛ ثم فى الكتاب نفسه ج ٣ ص ١١٣ س ٣ من أسفل يقول « إن الزنادقة أصحاب أفاظ فى كتبهم وأصحاب تهويل » .

(٣) راجع أيضاً ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٤٥ س ٢ ، حيث يذكر أن لإقليدس كتب كتاباً فيه « أشكال تدل على حقائق الأشياء المعلومة والمنجية » .

شئ منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا ، بل هي أمور برهانية ، لاسيلى إلى مجاحدها » وعلى الرغم من هذا كله فقد نجمت عنها آفتان ^(١) . وذلك أن « من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسنُ بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم [الرياضى] ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ، ! وغيباً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وأن المرء يمكن أن يكون حاذقاً في أحدهما ؛ دون أن يكون حاذقاً في الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الآلهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثانى فطريقته تخمينية . ويعرف ذلك من جرب كلام الأوائل في الرياضيات والآلهيات وخاض فيه . فاذا قيل هذا للذى وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، « لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة وخبث التكليس على أن يصير على تحسين الظن بهم في العلوم كلها . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم . فانها ، وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم . فقل من يخوض فيه [أى العلم الرياضى] إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى ^(٢) » .

ثم نرى الغزالى فى كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرة العلوم التى يجوز للمسلم أن يشتغل بها طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشئ الكثير . فهو فى أحد كتبه ^(٣) يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون مافى هذا

(١) سنورد هنا واحدة من الآفتين اللتين تحدث عنها فحسب .

(٢) « المنفذ » ص ٩ .

(٣) « فاتحة العلوم » (القاهرة ، المطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢) ص ٥٦ .

الفن من فائدة تشجيع الخواطر^(١) سبباً في مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة، وما يحدثه من الاتصاف بصفات مذمومة (مثل الكبر والعجب والرياء والمباهاة والحسد الخ) .

« فان الشيء إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلا يجوز التعرض لآفاته ، لتلك المنفعة الواحدة » فالخمر مثلاً لا شك في ماله من نفع « في تعديل المزاج وتقوية الطبع وتقوية الدماغ ، والميسر في تشجيع الخاطر » ، ومع ذلك فهما محرمان . « بل الرياضة باللعب بالشطرنج ، يشحذ الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر في علم أقليدس والمجسطى ودقائق الحساب والهندسة والرياضة بها يشحذ الخاطر وتقوى النفس و [مع ذلك] نحن نمنع منها لآفة واحدة وهي أنها من مقدمات علم الأوائل ، ولهم مذاهب فاسدة وراها . وإن لم يكن في نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين ، ولكن نخاف منه الانجرار إليه » .

وإلى هذه النتيجة عينا انتهى في الواقع بعض المتدينين . فيروى مثلاً عن رجل اسمه محمد بن يونس البهراني الأربلي (المتوفى سنة ٥٨٥) ، الذي اشتهر خصوصاً كلفوى ، أنه اشتغل ببعض علوم الأوائل ، وحلّ شكوك أقليدس ، وأقبل على دراسة المجسطى لبطليموس إقبالاً صادف فيه بعض النجاح^(٢) ، ولكنه في النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مُرّجناها ، وأنها تفضى إلى غايات مذمومة كلها^(٣) .

(١) في « الإحياء » ج ١ ص ٩٥ س ١٧ ، يتحدث الغزالي عن « تشجيع الخواطر » عن طريق علم الكلام ، وراجع أيضاً عنوان كتاب « شحذ الفطنة » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٧٤ ، السطر السابق على الأخير . كذلك نرى محي الدين بن العربي يأخذ على الفقهاء في عصره أنهم يشتغلون بالجدال « بنوون في ذلك تلقيح خواطرهم » ، « الفتوحات المسكية » (القاهرة سنة ١٣٢٩) ج ٤ ص ٤٥٩ س ١٢ .

(٢) ويقال عن مثل هذا العالم إنه « مجسطى أوقليدسي » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ١٦٠ س ٧ : راجع وصف الفهرست لأحمد بأنه « أقليدسي » ، ص ٢٨٥ س ١٢ .
(٣) السيوطي ، « بغية الوعاة » ص ١٢٤ : « ثم رأى أن ثمرة هذا العلم مرّجناها ، وعاقبته مذموم أولها وآخرها » .

وبينما استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يوجدوا مجالا للاعتراف بعلم التنجيم في داخل الاسلام بقولهم إن « القدر » هو موجبات أحكام النجوم ، و « القضاء » هو علم الله السابق بما يوجبه أحكام النجوم^(١) نرى أن علم الكلام قد اتخذ بإزاء علم التنجيم موقف الانكار^(٢) له . وذلك لأنه رأى في التسليم بأن للنجوم تأثيراً عالياً في أحداث الكون إنكاراً للبداية الرئيسية القائل بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الأحداث^(٣) ؛ وفي هذا كان المعتزلة والأشاعرة متفقين كل الاتفاق . فرى أحد المعتزلة المتقدمين ونعني به أبا الحسن البرذعي ، يفسر قولاً منسوباً إلى النبي هو : « إذا ذكرت النجوم فأمسكوا » ، بأنه أمرٌ بعدم إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم

(١) إخوان الصفا ، ج ٤ ص ١٤٦ ، راجع « استنباط القضاء من النجوم » الوارد في بروكلمن ج ١ ص ٢١٩ س ٢٣ . وما يدل عليه مولد الشخص هو وقضاء الله شيء واحد : « وقد دل مولده على ذلك ، وإنك لا تدفع عنه قضاء الله » ، ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٣٦٠ س ٤ .

(٢) إخوان الصفا ج ١ ، ص ٧٤ ، س ٩ من أسفل حيث يقرأ : « أهل الجدل يتركون ألخ ... »

(٣) أبو حيان التوحيدي ، « المقابسات » (طبعة بمبای) ص ٥ س ٤ : « ولا يكون المذهب ما زعم أرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام السافلة ، ويتقنون الوسائل والوسائل ، ويدفعون الفواعل والقوابل » . [يختلف نص طبعة السندوني (القاهرة سنة ١٩٢٩ ص ١٢٤ س ١ — ٣) عن هذا النص اختلافاً كبيراً والأرجح عندنا أنه أصبح من نص طبعة بمبای ، وهالك هو : « [هذا إذا كانت الأحكام صحيحة ومدركة محقة ، أو مصابة ملحقة ، ومعروفة محصنة] ، ولم يكن للمذهب ما زعم [الضمير هنا يعود على قوله في بدء الفقرة : « فمتى أفضى هذا الفاضل التحرير والحاذاق البصير ، إلى هذا الحد والغاية ، كان علمه عارياً من الثرة ، خالياً من الفائدة ... » . وأرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام السافلة ، وينفون الوسائل والوسائل ... »] . راجع كتابي « محاضرات في الاسلام » ص ١٣٠ ، س ١٥ من أسفل ، فيما يتعلق بأحدى الصيغ التي يقال من أجل أن تؤثر النجوم تأثيراً عالياً .

وتصرفها كما يفعل «جهال الفلاسفة»^(١). وكذلك كتب متكلم معتزلى شيعى هو حسن ابن موسى النوبختى (فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع) كتاباً فى «الرد على المنجمين»، ثم أنه رد على الجبائى لأن الجبائى لم يكن فى رده على المنجمين قوياً حازماً، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك^(٢). أما الأشاعرة فرأى مؤسس المذهب هو الأساس المعتمد، وهو الذى ألف كتاباً فى الرد على القائلين بـ «إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها»^(٣). وهذا رأى قد ظل رأى الأشاعرة السنيين^(٤). كذلك الشافعى يروى عنه وهو الواسع العلم جداً، أنه اشتغل بعلم النجوم^(٥) فى شبابه، ولكنه لما تقدمت به السن أنكر على نفسه هذا الاشتغال بهذا العلم^(٦). ثم إنه عُدَّ السبب فى استهتار أبى معشر البلخى (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م) بالدين، بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الاتقياء الصالحين. ذلك أن أبى معشر

(١) «المعتزلة»، طبع ت. و. أرنولد (لبيسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٣، س ٨.
(٢) النجاشى، «كتاب الرجال» (طبعة يومباى سنة ١٣١٧): «كتاب الرد على المنجمين؛ فان أبى على تجاهل فى رده على المنجمين... راجع أيضاً المعتزلة، الطبعة المذكورة، ص ٥٥ س ١٠، ص ٥٨، س ٦ من أسفل.

(٣) ابن عساكر، أورده Mehren فى كتابه عن الأشعرى.. Exposé ص ١٠١ س ٨ من أسفل. كذلك برد على كتاب الآثار العلوية لأرسطو: «نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطاطاليس»، الكتاب المذكور (تأليف ميرن) ص ٨٠٢ س ١٣.

(٤) يهمنى أن نشير هنا إلى كتاب أبى بكر الخطيب البغدادي (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ) ورد خطأ مطبعى فى بروكلمن ج ١ ص ٣٢٩ فذكر هذا التاريخ هكذا: سنة ٤٠٣ [المسمى بكتاب «القول فى النجوم»، راجع السبكي، «طبقات الشافعية» ج ٢ ص ٢٣٥ س ١٠ و ص ٣١٩ س ١٧.

(٥) يروون عنه أنه فى افتخاره بعلمه بحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها «البرى من البحرى، والسبلى، والجبلى، والفيلقى والمصبغ»؛ والظاهر أن معرفته بهذا العلم كانت بالأحرى متعلقة بعلم الفلك من هذا الباب (أورده ياقوت، طبع مرجليوث ج ٦ ص ٣٧٢ س ١٠).

(٦) السبكي، الكتاب المذكور، ج ١ ص ٢٤٣؛ ص ٢٥٨ س ٩؛ أبيات فى ذم علم النجوم، ياقوت، الكتاب المذكور ص ١٩٧.

كان في أول أمره من أصحاب الحديث — حتى قيل عنه أنه كان يغرى العامة بالكندى الفيلسوف^(١) — ، ثم عزم على الرحلة من بلده خراسان إلى مكة للحج . وبينما هو في طريقه إلى مكة زار مكتبة الوزير علي بن يحيى بن المنجم « وتعلم فيها علم النجوم ، وأغرق فيه حتى ألحد . وكان ذلك آخر عهده بالحج . وبالدين والاسلام أيضاً^(٢) » .

ونرى أن الليث بن المظفر ، وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة في الأيام الأخيرة للدولة الأموية في الشرق ، ومحرر كتاب العين للخليل ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا علم النجوم ؛ لا لأنه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنه رأى أن العلماء يكرهونه^(٣) .

ولم يكن هذا قاصراً على التنجيم فحسب ، على الرغم مما كان هناك من تفرقة مستعملة بين الاصطلاحين : علم النجوم وعلم الهيئة^(٤) . فان المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلى أيضاً . فعلى الرغم مما معرفته من فائدة في إقامة بعض الشعائر الدينية (كتحديد مواعيد الصلاة بالدقة^(٥) — علم الميقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة —) ومن استعماله بهذا المعنى في كتبهم ، إلا أنه من علوم الأوائل ، أى من العلوم التي لم تنبت في التربة التي تنبت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لكي يكون علماً متهماً . بل إن مفسراً متكلماً كبيراً ، قريباً كل القرب من الفلسفة ، كالفخر الرازى لم يكن يثق بعلم

(١) الففطى ص ١٥٣ س ١٥ .

(٢) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٤٦٧ س ١٠ .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٢٢٥ : « وما عجزت إلا أنى رأيت

العلماء يكرهونه » .

(٤) مثلاً « الفهرست » ص ٢٧٩ س ١٥ : « يشار إليه في علم النجوم وسيما في

علم الهيئة » .

(٥) كان يراعى في من يعينون بوظيفة « الموقت » أن يكون عالماً بالفلك ، راجع مثلاً ما في

بروكلمن ج ٢ ص ١٢٦ س ٦ من أسفل .

الفلك كثير، على الرغم من اعترافه بعلم التنجيم: فيقول إنه لا سبيل إلى معرفة عالم السموات إلا عن طريق النقل والاخبار^(١).
والحق أنهم وجدوا في مواضع من علم الفلك مقدمات وأقوالاً لا يمكن التوفيق بينها وبين ما في الإسلام توفيقاً حقيقياً. فالسلطان السني خوارزمي مشاهير ما أخبره به أحد الرحالة عن بلاد « الشمس » طالعة فيها في منتصف الليل، الحاداً وقرمطة؛ فان صحة هذا الخبر تقتضي الشك في صحة قواعد مواقيت الصلوات المختلفة^(٢). إلا أن البيروني العظيم، الذي كان يعيش آنئذ في بلاط السلطان، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرحالة^(٣). ثم كيف يتفق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب، وقد ورد هذا في الحديث باعتباره علامة من علامات الساعة؟ يرد محمد بن يوسف الكرماني (المتوفى سنة ٧٨٦) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة، معتمدين على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتة لا تتغير، بقوله في كتابه « الكواكب الدراري في شرح البخاري »، « إن مبادئ أهل الهيئة مردودة، وقواعدهم منقوضة، ومقدماتهم ممنوعة »، وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير المشرق والمغرب ليس بمستحيل^(٤).

والآن فإذا كان موقف أهل السنة عامة بإزاء دراسة الطبيعيات؟ إن الغزالي نفسه، وهو الذي لم يشأ التسليم، وهو يحارب الفلسفة، بأن هناك تعارضاً بين الحقائق الفلكية التي ثبتت رياضياً، وبين الأحاديث، وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها، مفضلاً التضحية

(١) « مفاتيح الغيب » (بولاقي سنة ١٢٨٩) ج ٦ ص ١٤٩: « والحق أنه لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر ».

(٢) هذه المسألة هي في الواقع موضوع المسائل الدينية الفقهية التي ذكرها حسن العباسي في كتابه الوارد ذكره في كتابي « مباحثات في الفيلولوجيا العربية » ج ١ ص ٢١٥

Abhandlungen zur arabischen Philologie.

(٣) ياقوت، الكتاب المذكور ج ٦، ص ٣١٠.

(٤) أورده القسطلاني ج ٩ ص ٣٢٤ في أسفل.

بصحة الأحاديث المتناقضة ، أو لا تذا بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينهما^(١) ،
نقول إن الغزالي كان أقل ثقة بالطبيعيات منه بالفلك . فانه يقول « وأما
الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبّه بالخطأ ، فلا
يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب »^(٢) . وهذا الرأى المطبوع بطابع الشك
المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لى يجب من بعد ، عن السؤال
الذى وضعناه ، أحد كبار رجال الشافعية ، ونعنى به شهاب الدين بن حجر
الهيتمى ، وكانت إجابته هاتيك ملحقة بتحريمه علم التنجيم . قال ابن حجر :
« وأما البحث فى الطبيعيات فإن أريد به معرفة الأشياء على ما هى عليه على
طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابهاً للتنجيم المحرم ؛ وإن أريد
به معرفة ما هى عليه على طريق الفلاسفة ، فهو حرام ، لأنه يؤدى إلى مفسد ،
كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لا يخفى من قبائحهم . وحرمة حينئذ مشابهة لحرمة
التنجيم المحرم : حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة ، وإن اختلفت نوعاً
وقبحاً »^(٣) .

— ٤ —

وكان لأهل السنة بازاء المنطق اليونانى موقف خطير ، أخطر بكثير من
موقفهم بازاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بازاء العلوم اليونانية
الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق
فى صورة معارضة خطيرة كل الخطورة . فالاعتراف بطرق البرهان
الارسططالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الايمانية ، لأن المنطق يهددها
تهديداً جدياً كبيراً . وعن هذا الرأى عبّر الشعور العام لدى غير المثقفين فى
هذه العبارة التى جرت مجرى المثل : « مَنْ تَمَسَّقَ تَزَوَّدَق »^(٤) .

(١) « تهافت الفلاسفة » ص ٤ س ١٧ وما بعده .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » (طبع صبرى الكردى ، القاهرة سنة ١٣٣١) ص ٣ .

(٣) « فتاوى حديثة » (القاهرة ، الميمنية سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .

(٤) محمد بن شنب ، « الأمثال العربية فى الجزائر والمغرب » ج ٢ (باريس ١٩٠٦) .

والظاهر أن الفساراني — وفضله الرئيسي راجع خصوصاً إلى شروحه
لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها — قد قصد إلى معارضة هذا الرأي
المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعاً عن المنطق (لم يصل إلينا) ، جمع فيه
طائفة من أقاويل النبي يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ،
حكماً في صالح المنطق (١).

وكان للمتكلمين نصيب وافر في العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين .
وهم قد خرجوا على قواعد البرهان القياسي في محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم
يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهاؤها أو تواضع
المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية
واجبة التسليم . (٢) وكان هذا سبباً في ازدياد الارسططاليين المسلمين لهم (٣).
ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعتزلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة
ضد الفلاسفة عموماً ، والمنطق على وجه التخصيص (٤). واخوان الصفا ، ولعلمهم
أن يكونوا في هذا مغالين بعض الغلو ، يتهمون المتكلمين (ويقصدون

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥ : « كلام جمعه من أقاويل النبي صلعم يشير
فيه إلى صناعة المنطق » .

(٢) راجع نشرتنا لكتاب « معاني النفس » ص ١٣ [هذا كتاب في الأخلاق ، نسب
خطأ إلى باخيا بن باقودا الفيلسوف اليهودي ؛ وهو باللغة العربية بحروف عبرية . نمره
جولدتسيهر سنة ١٩٠٧ في « أعمال الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جيتنجن » ، قسم الدراسات
الفلسفية والتاريخية ، سلسلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، فيدمن ،
٦٣ + ٦٩] وراجع ما يقوله الغزالي ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى
تناقض أكثر أقضية المتكلمين . فانهم ألفوها من مقدمات مساهة لأجل الشهرة ، أو لتواضع
المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » .
وراجع « ميزان العمل » (القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨) ص ١٦٠ س ٨ .

(٣) راجع كتابي « محاضرات في الاسلام » ص ١٢٩ .

(٤) يكفي أن نذكر مثلاً كتاب « الرد على أهل المنطق » للثوبختي (النجاشي ، الكتاب
المذكور ، ص ٤٧) .

المعتزلة) بانهم يقولون بانه لا فائدة في علم الطب^(١). وأن علم الهندسة^(٢) عاجز عن معرفة حقائق الأشياء^(٣)، وأن علم المنطق والطبيعات ككفر وزندقة، وأن أهلها ملحدون^(٤). ونستطيع أن نوضح هذه التهمة بمشال واحد، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدى في كتابه «مثالب الوزيرين»^(٥)، عن موقف الصاحب اسماعيل بن عباد (المتوفى سنة ٣٨٥) العالم، وزير آل بويه، وكان من أنصار مذهب المعتزلة المتعصبين تعصباً دفعه إلى أن يجعل هذا المذهب الدينى المذهب السائد فى أيام وزارته^(٦). وهذا الكتاب طعن فى الصاحب وفى زميله أبى الفضل بن العميد، وكان شؤماً على من يقتنيه^(٧). قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف الصاحب السطحية وسرعة بديته فى أسلوب تهكمى: «والغالب عليه (أى على الصاحب) كلام المتكلمين المعتزلة، وكتابته مهجنة بطرائقهم... وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها، كاهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد، وليس له من الجزء الإلهى خبر، ولا له فيه عين ولا أثر»^(٨). وكتب الشيعة تنسب العبارة الآتية إلى الإمام عبد الله (أى جعفر

(١) ممن صرحوا بعداوتهم لعلم الطب، الجاحظ ٦، ولحمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور كتاب فى «الرد على الجاحظ فى نقض الطب» (الفهرست ص ٣٠٠ س ٢٤)؛ راجع «مجلة وثينا لمعرفة المشرق» WZKM المجلد رقم ١٣ ص ٥٣، تعليق رقم ٣.

(٢) ربما كان هذا راجعاً إلى الميل إلى الشك عند المتكلمين.

(٣) راجع قبل ص ١٤٠ تعليق رقم ٣.

(٤) «رسائل اخوان الصفا» (طبعة بمبائى) ج ٤ ص ٩٥ فى أسفل: «إن علم الطب لا منفعة فيه؛ وإن علم الهندسة لا حقيقة لها (هكذا)؛ وإن علم المنطق والطبيعات ككفر وزندقة، وإن أهلها ملحدون».

(٥) راجع «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» JRAS، سنة ١٩٠٩ ص ٧٧٥.

(٦) راجع مجلة «الاسلام» المجلد رقم ٣ ص ٢١٤.

(٧) أورده السيوطى فى «بغية الوعاة» ص ٣٤٨ فى السطر الأخير: «وهذا الكتاب من الكتب المحدودة، ما ملكه أحد إلا وتمكست أحواله». راجع أميدروز، «مجلة الاسلام»، المجلد المذكور، ص ٣٤٥.

(٨) ياقوت طبع مرجليوث، ج ٢ ص ٢٧٦.

الصادق) : « إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله ؛ فإذا سمعتم ذلك قولوا لا إله إلا الواحد الذي ليس كمثله شيء^(١) . وهنا يجب ألا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا التحذير من المنطق صادر عن فرقة تتجه في العقائد اتجاه مذهب المعتزلة .

— ٥ —

ولكن على الرغم من كل ما رأيناه من أن المنطقي — وهذا لقب المتخصصين في المنطق^(٢) — لم يكن ينظر إليه أهل السنة بعين الرضى ، فانا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضاً من أئمة رجال الدين قد تحدثوا بخير عن الاشتغال به اشتغالا يقوم على الدراسات التي وجدت في العصر العباسي الأول^(٣) ، وانهم قد انتفعوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية .

(١) الكليني ، « أصول الكافي » (عيى سنة ١٣٠٢) ص ٥٢ س ١٠ . وهذه العبارة تذكرنا بالحديث الذي وضعه أهل السنة وقد أوردناه في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٣ س ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحيانا كلقب دائم لهؤلاء العلماء ، فمثلا يحيى بن عدى المنطقي ، أبو سليمان المنطقي ؛ والأخير كان مركزا لداثرة من الفلاسفة ، جمع أبو حيان التوحيدي في « المقابسات » مجالسها (راجع دى بور « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ص ١١٤ وما يليها [= ١٥٥ وما يليها من الترجمة العربية]) ؛ ونحن نجد إلى جانب جمع المذكر السالم للفظ « منطقي » جمع التكسير : « المناطقة » (ومن المؤكد أن هذا كان بتأثير لفظ « الفلاسفة » تأثراً لفظياً شكلياً) عند الشعرائى في « لطائف المثنى » ج ١ ص ١٢٤ س ٥ من أسفل : « كما هو مقرر في كتب التكلمين والمناطقة وأهل الهندسة » .

(٣) إلا أن الكتاب الذى أمر الخليفة المعتضد أبا اسحاق الزجاج بتفسيره تفسيراً لم تخرج منه إلا نسخة واحدة خاصة بخزانة المعتضد ، ونال الزجاج من أجله مكافأة من الخليفة ، نقول إن هذا الكتاب لم يكن موضوعه علم المنطق ، كما قد يستنتج من عنوانه الذى ورد في روايات كثيرة هكذا : « جامع المنطق » . فان ما أورده الفهرست ص ٦٠ من وصفه لا يمكن أن ينطبق إلا على كتاب في اللغة ، وهذا يبرر تفضيل فليجل للقراءة : « جامع المنطق » ، وهى قراءة أوردها ياقوت أيضاً (طبع مرجليوث ج ١ ص ٥٧ س ٣ من أسفل) . ولو أنه من الصحيح أيضاً أن أحد تلاميذ الزجاج ، ونعنى به محمد بن اسحق أبا النصر السكندى ، قد اشتهر بأنه « كان عالماً بالهندسة ، قياً بعلوم الأوائل » ، التبوخي في ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٤٠٧ س ٨ .

وهنا نستطيع أن نلقى نظرة على الاسلام في الغرب أيضاً . فنرى بعد موت الخليفة الحكم (سنة ٣٦٦ هـ) الذى عنى بعلوم الأوائل وعمل على انتشارها والاقبال عليها ، أن المنصور بن أبى عامر قد أمر باحراق جميع الكتب المؤلفة فى العلوم القديمة ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد فى تأييد حكمه على رجال الدين^(١) . إلا أنا نشاهد بعد هذه المظاهرة الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم ، كان من المؤيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الإعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس ، وتلك الغاية بعينها هى غاية الشريعة ، فلا تعارض إذأ بين الاثنين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة ، وواقع الأمر أنهم بمعانى الفلسفة حقاً جاهلون^(٢) . ولدراسة المنطق فى نظر ابن حزم قيمة خاصة فنراه يقول^(٣) : إن : « الكتب التى جمعها ارسطاطاليس فى حدود الكلام (؟ — يقصد قواعد المنطق) ... كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم . وعظم منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود (أى القواعد المنطقية) فى مسائل الأحكام الشرعية (أى يظهر عظم منفعتها فى مسائل الأحكام الشرعية) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ؛ وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات وانتاج النتائج ؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح البتة ؛ وضرب الحدود التى من شذ عنها كان

(١) نجد وصفاً مفصلاً لاحراق هذه الكتب ، فى « طبقات الأمم » لصاعد ، طبع

شيخو (بيروت سنة ١٩١٢) ص ٦٦ وما يليها .

(٢) كتاب « الملل » طبعة القاهرة ج ١ ص ٩٤ .

(٣) « الملل » ج ٢ ص ٩٥ .

خارجاً عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه . . وهو يشير أيضاً إلى الكتب التي ألفها في حدود المنطق ، وفي رده على الاعتراضات التي وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى من يقولون بأنه محدث ، يقول إن هذه برهنة وهمية سفسطائية (شغبية) طالما حذر من مثلها من قبل ، فهي حجج سفسطائية لا تستقيم وقواعد المنطق^(١) . والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة^(٢) . ومع ذلك فانا نستطيع أن نكون فكرة عن منهجها وقيمتها مما ذكره أحد معاصريه^(٣) ، ونعني به القاضي أبا القاسم صاعد بن أحمد قاضي طليطلة (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) . قال صاعد : « فعنى (أى ابن حزم) بعلم المنطق ، وألف فيه كتاباً سماه « التقريب لحدود المنطق » ، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف ارسطاطاليس ، واضع هذا العلم ، في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض في كتبه . فكتاباه من أجل هذا كثير الغلط ، بين السقط^(٤) ،

ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية ، كما هو واضح أيضاً مما أوردناه له آنفاً من أقوال في علم المنطق . إلا أن هذا النقد مع ذلك دليل على أن التقاليد العلمية في الأندلس الاسلامي ، وهي التقاليد التي أوقف سيرها وتقدمها حادث المنصور بن أبي عامر لمدة من الزمان قصيرة ، لم يكن من الممكن أن تنتزع من

(١) كتاب « الملل والنحل » ج ١ ص ٢٠ في أعلى : « هذه شغبية قد طال ما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق » .

(٢) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٩٣ .

(٣) وقد عرف تاريخ ميلاد ابن حزم من ابن حزم نفسه مباشرة ؛ وعرف أخباراً عن مؤلفات ابن حزم من ابنه ، أبي رافع .

(٤) كتاب « طبقات الأمم » ص ٧٦ س ٥ وما يليه ؛ راجع ياقوت ، طبع مرجليوت ج ٥ ص ٢٧ ، فانه أورد هذا الموضع .

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصيلة في الأندلس ، ونعني بها الروح العلمية ، لم تكن ظاهرة في جميع رجال الدين هناك بدون استثناء . فانه حتى في عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبدئها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذي ظهر حتى في أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع — وكتب التراجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد — فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية في عنف ظاهر وغضب بين^(١) . ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل نأخذه من القرن الثاني عشر ، وهو تلك الأبيات التي هجا بها ابن جبير ، الرحالة الكاتب البار ، الفلسفة^(٢) . ولعله في حكمه على ما « سنَّ ابن سينا وأبو نصر » قد تأثر بما سمعه في البيئات السنية في الشرق التي اتصل بها أثناء رحلته^(٣) .

وكان للغزالي المسكنة الكبرى من بين رجال أهل السنة الذين لم يكونوا ليكرهون دراسة المنطق في ذاتها . إلا أن النحو الذي عليه عالج هذا النوع من الدراسة الذي أحبه حباً شديداً يكشف عما كان يشعر به من حرج وضيق وهو يعالجه بإزاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة . فان أبا الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس (راجع قبل ص ١٢٣) الأندلسي الأرسططالي المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتب في المنطق ، ونحن نراه في دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم في الاسلام بعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزالي

(١) راجع ميجيل اسين بلاثيوس في كتابه « ابن مسرة ومدرسته » (طبعة مدريد سنة ١٩١٤) ص ١٩ تعليق رقم ه Miguel Asin Palacios, *Abenmassara y su escuela* [في هذا التعليق يقول بلاثيوس إنه « بوجه عام ، كان المنطق يعتبر ، ليس فقط في القرون الأولى ، بل وفي العصور المتأخرة أيضاً ، من بين الدراسات التي يحرم الاشتغال بها »] .

(٢) المرقى ج ١ ص ٧١٦ [نص هذه الأبيات هو :

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر

لا تقتدى في الدين إلا بما سنَّ ابن سينا وأبو نصر]

راجع مقدمة « رحلات ابن جبير » ، التي صمها ريت ودي خويه ص ١٥/١٤

The travels of I. Gubair, ed. Wright-de Goeje.

(٣) ذكر ابن العربي (« الفتوحات المسكية » ج ١ ص ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢٦) أن ابن جبير شهد دفن ابن رشد ، وكان في حالة تأثر شديد .

خصوصاً ، نقول إن ابن طملوس قال في عرضه للأحوال السائدة في عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالي في المنطق ، إن الغزالي ، باعترافه ، لم يشأ في أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم « المنطق » وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقي الذي هو موضوع الذم والاستهجان^(١) . « فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في^(٢) صناعة المنطق ، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكّب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء ، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتحان فصانه الله عن ذلك بلطفه » . ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « المقاصد » ، فانه لا يغفل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء ، حين يذكر فائدة هذا العلم في أثناء البحث فيه فيقول : « فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية فاذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتذكية والتحلية ، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة »^(٣) ثم أنه اعتقد أن إظهار احترام رأى معاصريه يكون باستعمال ما استعمل من مصطلحات وألفاظ أراد بها أن يجعل مقبولا ما يورده من مناهج قد تثير الشك وعدم الثقة في نفوس الغرباء عن المنطق ، أكثر من أن يكون ذلك بتسمية كتبه بأسماء أخرى غير « المنطق » . وهو قد رأى أن الألفاظ المستعملة في المنطق عادة إنما وضعتها شعوب سبقت رسالة عيسى

(١) « رأيت من تلويحاته وإشاراته التي تكاد أن تكون تصريحاً أن له فيها (في صناعة المنطق تأليف وري في تسميتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه الكتب منها « معيار العلم » ، وكتاب « محك النظر » ، وهو دون « المعيار » ، ومقدمة « المستصفى » في الفقه ، ومنها مقدمة « المقاصد » . وراجع ما يقوله الغزالي في « تهافت الفلاسفة » (القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٠٢) ص ٦ س ١٠ : « الكتاب الذي سميها معيار العلم ، الذي هو الملقب بالمنطق عندهم » .

(٢) [في نص مؤلف البحث هن من]

(٣) « مقاصد الفلاسفة » ص ٧ .

ومحمد، وأخذتها عن صحف إبراهيم وموسى^(١).

بدأ الغزالي بأن قال إن منهج البحث في الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث في الأمور العقلية^(٢)، وعلى أساس هذا القول حاول في كتبه الخاصة بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للباحث الدينية، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة. فنراه في كتاب «القسطاس» يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة، التي هي وحدها «موازن» الحقيقة، من القرآن نفسه. وفي كتاب «المعيار» يقدم إلينا بحثاً منظماً كاملاً في المنطق، واضعاً نصب عينيه دائماً استخدامه في الفقه وتطبيقه على مسائله فالأمثلة التي يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه^(٣)، وفي مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع^(٤)، ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أنه يرى أن طرق الاستدلال في الفقه متفقة اتفاقاً دقيقاً مع قواعد الاستدلال البرهاني، بل إنه يشير بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين في كلتا الناحيتين^(٥) ويميز تمييزاً واضحاً بين الاستدلالات ذات الطابع الظني — وهي كافية في الفقه كل الكفاية — وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقيني^(٦)، ويكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية. فنجد في كتاب «المقاصد» الذي قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسطائية، يتميز الفرصة، حين عرضه لنظرية القياس، لكي يلقي نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون

(١) «القسطاس» (طبعة القاهرة، مطبعة الترقى سنة ١٩٠٠) ص ٥٩.

(٢) «معيار العلم» ص ٢٣ س ٢: «إن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات».

(٣) «معيار العلم» ص ٨٦ وما يليها.

(٤) مثلاً في الكتاب السابق ص ٤٦ س ٣ من أسفل؛ ص ٥٨ س ٣ وما يليه؛

ص ٧٢ س ٥ من أسفل، كذلك في مواضع من الكتاب متفرقة.

(٥) الكتاب السابق، ص ٨٣ س ١٠؛ ص ٧٨ في أسفل، ص ١٤٨ س ٢؛

وغير ذلك.

(٦) ص ٩١ س ٩ من أسفل.

قياساً ، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية^(١) . وفي كتاب « المعيار » يقوم بهذا بطريقة منظمة ، فيشير إلى أن درجة اليقين في النتائج تتوقف على درجة اليقين في المقدمات^(٢) ، ويأخذ على أهل الرأي والقياس سطحيتهن ، لأنهم بما لديهم من معرفة غير مهضومة بشيء من العلوم العقلية^(٣) يخلطون في استعمالهم القياس التمثيلي في الفقه .

إلا أن الغزالي لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة ، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيمًا يقوم على منهج في البحث مستقيم ، وأن يوصى باتباعه ، وهذا واضح مما فعله في كتابه الأخير الضخم « المستقصى » وهو كتاب جمع دروسه في أصول الفقه ، فقد قدم له بمقدمة هي تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية ، مأخوذ عن كتبه المنطقية السابقة .

وإن ما طبع عليه الغزالي من التردد ليجعله يصل في النهاية إلى نوع من الشك والقلق يشيرهما في نفسه تأملاته في أغراض المنطق وما عسى أن ينجم عن هذه الأغراض من نتائج خطيرة بالنسبة إلى العقائد الدينية . فهو في كتابه « محك النظر » ، وهذا ملخص في المنطق ألفه الغزالي تلبية لدعوة صديق .

(١) « مقاصد الفلاسفة » ص ٤٣ .

(٢) « معيار العلم » ص ١١٢ : « إن المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين » . وهو يشير بنوع خاص إلى الاستدلال في الفقهيات عن طريق « نقل الحكم من جزئى على جزئى [في نص مؤلف البحث : جزء ، « وهو خطأ مطبعى] آخر » ، ص ٦٩ ، ص ٤ من أسفل ، ص ٩١ س ١٦ ؛ وإلى القياس المؤلف « من مقدمات وعظية خطابية » ص ١٣٠ ، السطر الأخير ؛ وإلى هذا النوع من القياس المختلف فيه كثيراً ونفى به القياس « من الشاهد إلى الغائب » . كذلك في مؤلفه الأخلاقى « ميزان العمل » ص ٩٤ س ١٠ ، ص ١٥٩ وما يليها . يورد أنواع الاستدلال الثلاثة محدداً إياها بدقة .

(٣) « معيار العلم » ص ١٠١ س ١١ : « ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي من شدى [في نص مؤلف البحث : سسدى ، وهو خطأ مطبعى] أطرافاً من العقليات ولم يخرها » .

ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تأليفه على وجه اليقين ^(١) ، يعبر عن سأمته من هذا العلم تعبيراً ينم عن ضجر شديد فيقول : « وحوّلني (هذا الصديق) إلى فنّ أطّرجته بحكم السّامة والضجر ، فعُدّت إليه معاودة من التفتت إلى ما هجر وظلّ الالتفات إلى ما هُجر ثقيلاً ^(٢) » . ويطلب إلى صديقه (في المقدمة وفي الخاتمة) أن يعاهده على أن يدعو الله من أجله في أوقات خلوته بعد كل صلاة ، في مقابل هذا العمل الذي قام به إجابة إلى رغبته ، وأن يطلب إلى أصدقائه أيضاً أن يدعوا الله له بنفس الدعاء فيقول ويقولوا : « اللهم أره الحق حقاً ، وارزقه اتّباعه ؛ وأره الباطل باطلاً ، وارزقه اجتنابه ^(٣) » .

والآن فلنأخذ حكمه الأخير على هذا العلم الذي أشاد به في مطلع سنه ، إشادة كبيرة باعتباره علماً يؤدي إلى الظفر بالسعادة : يتحدث الغزالي في اعترافاته (المنقذ من الضلال) عن المنطق من بين العلوم التي تحدث عن صلتها بالدين ، فيقول إنه كالرياضيات سواء بسواء لا خطر منه في ذاته على الدين . فاية صلة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحدو أشكال القياس مثلاً ، حتى يجحد المنطق وينكر ؟ إلا إن هذا الإنكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد في عقل هذا الذي يحجده وينكره . وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

(١) ولكنه على كل حال قد ألفه وهو في سن متقدمة ؟ فإن الغزالي يشير في الخاتمة إلى أنه بحث في المنطق في معيار العلم ، ولكنه لم يكن قد نشر هذا الكتاب بعد ، لأنه كان لا يزال في حاجة إلى مراجعة أخيرة . وتبعاً لهذا يظهر أن الكتاب الذي نحن بصدد أقدم من التحرير النهائي لكتاب « المعيار » الذي نشره من بعد ، وقد أشار إليه أيضاً في « التفات » ص ٥٢ السطر الأخير باعتباره ملحقاً لكتاب « التفات » .

(٢) « محك النظر » (طبع النعساني والقباقي ، القاهرة ، المطبعة الأدبية ، دون ذكر تاريخ الطبع) .

(٣) كذلك في الرسالة الصغيرة إلى أحمد بن سلامة الدمي المسماة « برسالة الوعظ والاعتقاد » (بروكلمن ج ١ ص ٤٢١ ، رقم ١٢ ، ولكن ليس من الصحيح ما ورد فيه من قراءة اسم ابن سلامة هكذا : الدمي) المطبوعة مع كتاب « فيصل التفرقة » ، يرجو الغزالي صديقه نفس الرجاء فيقول : « [وهأنا ... مقترح عليه] أن لا يخليني عن دعوات في أوقات خلوته ، وأن يسأل الله تعالى أن يريني ... » . وهذا الرجاء نفسه يتكرر بنصه في مقدمة « معيار العلم » ، وفي « المنقذ » ص ٣٠ س ٥ من أسفل .

المنطق هم الآخرون ظلياً ولا يعدلون . وذلك أنهم « يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما يُنقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين (اليقينية) ، فيتعجمل ويقع في الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بادراكه حقيقة علومهم الآلهية ^(١) .

تلك هي الأخطار التي قد تجر إليها دراسة المنطق ، على الرغم من أن المنطق لا يتعلق بالدين منه شيء . وليس في هذا تحريم للاشتغال بالمنطق ، وإلا لكان الغزالي متناقضاً مع جانب خطير رائع من جوانب حياته العلمية .

— ٦ —

إلا أن المعارضة في دراسة علم المنطق لم تصل أوج شدتها إلا في العصر الذي تلا الغزالي ، وكانت مرتبطة في هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجري ، باسم محدث من أشهر المحدثين في عصر بدء الانحلال . فالرواية يحدوثنا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية في القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتلك هي شخصية كمال الدين بن يونس الموصلی . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقرية وسعة أفق ومشاركة في نواح عديدة من نواحي العلم ^(٢) . فإلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملماً بالتوراة والانجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدثنا الرواة ، يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علماءهم هم أنفسهم ، ولم يكن له ثمة من نظير في معرفته بالرياضيات والطبيعات والعلوم

(١) « المنقذ » ص ١٠ و ص ١١ .

(٢) ابن خلكان ، طبع فيستغلد ، تحت رقم ٧٥٧ (ج ٩ ص ٢٤ وما يليها) ، وقد أورد هذا الكلام بتمامه السبكي في « طبقات الشافعية » ، ج ٥ من ص ١٥٩ إلى ص ١٦٢ .

الفلسفية. فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والآلهيات ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه في فرع من هذه الفروع. وعلمه بأقليدس وبطليموس لم يكن أقل من علمه بذخائر الشعر العربي وما يرويه التاريخ. وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء، يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا. ومن بين هؤلاء الطلاب الشبان الذين كانوا يحجون إليه ابن الصلاح الشهرزوري (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) الذي أصبح فيما بعد إماماً من أكبر أئمة الحديث^(١). ارتحل ابن الصلاح إلى الموصل كي يتلقى على كمال الدين هذا دروساً في المنطق سراً. إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لافادته، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب الذي كان اتجاه عقله اتجاهاً دينياً خالصاً. فلم يكن في وسع كمال الدين إلا أن يقول له: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن». فقال له: «ولم ذلك يا مولانا؟» فقال: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يُحصَلُ لك من هذا الفن». فقبل ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق. وإلى هذا كله يضيف ابن خلكان أن كمال الدين كان «يتهم في دينه، لكون العلوم العقلية غالبية عليه. وكانت تعتريه في بعض الأحيان غفلة لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم، وتبعاً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا.

أما ابن صلاح الدين الشهرزوري فلم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم الذي لم يتسع له أفقه وكان خارجاً عن نطاقه، بل صار خصماً لدوداً له باسم الدين، في تلك الاجابة التي أجاب بها على من سأله (ولعل هذا السؤال أن يكون من وضعه هو نفسه): هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعليماً أو تعليمياً؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام

الشرعية؟ وماذا يجب على ولي الأمر فعله بازاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها، وهو مدرس في مدرسة من المدارس العامة؟ يبدأ ابن الصلاح فتواه بأن يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها، فيقول: إن « الفلسفة أسّ السفسه ^(١) والانحلال، ومادة الخيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة. ومن تلبّس بها تعليماً وتعلماً، قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان. وأى فن أخذى من فن يُعْمى صاحبه ويُظلم ^(٢) قلبه عن نبوة نبينا محمد صلعم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة ^(٣)، وعددناه مقصراً، إذ هي ^(٤) فوق ذلك بأضعاف لا تحصى. فانها ليست مقصورة ^(٥) على ما وجد منها في عصره صلى الله عليه وسلم، بل تتجدد ^(٦) بعده

(١) تورية بالجزء الثاني من الكلمة: فل[سفه]. وتلاعب أبو الفتح البستي بهذا اللفظ فيقول إن « فلسفة » أصلها « فلّ السفسه » (ذكره الثعالبي ، « قيمة الدهر » [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] ج ٤ ص ٢٠٧ س ١٣) ، وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضا الفقيه أبو عمران الميرتلي في أبيات له هجا فيها الفلسفة (كتاب ألف باء [القاهرة ، المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٧] ج ١ ص ٢٣ س ٢٠) فقال :

لا خير فيما الفل أو له وآخره سفسه

(٢) في المخطوطة: أظلم [ومؤلف البحث يقرأها : أظلم ؛ وهي قراءة لا تتفق مع ما يقتضيه السياق من وضع الفعل في صيغة المضارع ، لأنه معطوف على « يعنى » ؛ ولهذا اخترنا القراءة الموجودة بالطبعة المصرية] .

(٣) راجع كتابي « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٢٨٥ تعليقات رقم ٢ . Muh. Stud. ، عبد القادر الجيلاني ، « الغنية » (طبعة مكة سنة ١٣١٤) ج ١ ص ٦٦ في الوسط : « وقد عدّها أهل العلم ألف معجزة » .

(٤) غير موجودة في المخطوطة [وغير موجودة أيضا في الطبعة المصرية] .

(٥) [في نص مؤلف البحث ، كما في الطبعة المصرية ، هكذا . ونحن نفصل قراءتها : « مقصورة » نظراً إلى حرف الجر « على »] .

(٦) في المخطوطة : على يتحدد [ومؤلف البحث يقرأها : وما يتجدد ، والقراءة التي أثبتناها هنا هي الموجودة في الطبعة المصرية ، وقد اخترناها لأنها أوضح ولأنها تصحيح يسهل استخلاصه مما هو وارد في المخطوطة] .

صلعم على تعاقب العصور . وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات^(١) المتوسلين به في حوائجهم ومغوثاتهم^(٢) عقيب توسلهم به في شدائدهم ، براهين له قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يعدها عاد ولا يحصرها حاد... « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقْتَدَى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها . قد برأ الله الجميع من مَعْرِة ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره^(٣) . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة ، والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية ، والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلاً . وما يزعمه المنطقيون للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعا وقع أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لاسيما من خدم نظريات^(٤) العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماءؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومكر به . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ،

(١) في المخطوطة : واحيات [ومؤلف البحث يقرأها : واخبات ؛ والقراءة التي أثبتناها هي الموجودة في الطبعة المصرية . وظاهر أن هذه القراءة الأخيرة هي الصحيحة : لأن « الاخبات » معناه الخشوع ، وليس هو المقصود هنا ، لأن الكلام متصل بالمعجزات والكرامات ، و « إجابات » المتوسلين داخلة في معنى الكرامات والمعجزات ؛ كما أنها من الناحية اللفظية أرجح ، فان « الإجابة » أولى أن تقرأ « بالتوسل » .

(٢) [في الطبعة المصرية : إغاثاتهم] .

(٣) [في الطبعة المصرية : « أوصابه » ؛ والقراءة التي في نص مؤلف البحث ، والتي أثبتناها هنا لعلها أن تكون الأصح] .

(٤) في المخطوطة : بطريات .

لتخمد نارهم^(١) ويمحي آثارها وآثارهم . يسر الله ذلك وعجله . ومن أوجب هذا الواجب عزُّو من كان مُدرِّسَ مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها ، والاقراء لها ؛ ثم سجنه وإلزامه منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ، فإن حاله تكذُّبه ، والطريق في قلع الشر قلع أصوله . وانتصاب مثله مُدرِّساً من العظام جملة ، والله تعالى ولى التوفيق والعصمة ، وهو أعلم^(٢) . ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق ، وبها يهيمون ويستشهدون . ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضاً ضد الغزالي ، لأنه هو الذى أدخل مناهج المنطق في الفقهيات . وإن لابن الصلاح على الغزالي مأخذ ومآخذ ؛ ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق^(٣) .

وليست فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن رأى السائد في البيئات السنية في مناطق واسعة من العالم الاسلامي إبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذى قضى به هذا العالم الدينى الشهير . والبيئة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه ، ونعنى به سيف الدين على الآمدى (المولود سنة ٥٥١ والمتوفى سنة ٦٣١) . وكان سيف الدين فى أول اشتغاله حنبلي المذهب ، قد درس على ابن المني (راجع قبل ص ١٣١ ، تعليق رقم ١) وتخرج عليه . ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعى . وكان عالماً بالدين

(١) [ومؤلف البحث يقرأها : « ليحى ديارهم » ، لأن فى المخطوطة : « ليحى ديارهم » ؛ وواضح أن هذه القراءة غير ممكنة ، نظراً إلى اضطراب الضمائر فى ديارهم ، وآثارها ، وآثارهم . ولهذا أثبتنا ما هو وارد فى الطبعة المصرية] .

(٢) [نشر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار السكتب برقم ٣٣٧ ، فقه الشافعية ، ورقة ١٧] (فهرست دار السكتب ج ٣ ص ٢٤٨) ، وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد اشترت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ ، نشرتها إدارة الطباعة المنيرية عن مخطوطة موجودة بمكتبة الأزهر ، وأخرى محفوظة بدار كتب رواق الأتراك بالقاهرة برقم ١٧٧٦] .

(٣) السبكي ؛ « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ؛ ص ١٣١ س ٦ .

مشهوراً ، قد جمع بين البراعة في العلوم الدينية والفقهية (وخصوصاً علم الأصول) وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل اشتغالا (١) مهماً ؛ وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، واشتهر بذلك شهرة كبيرة . إلا أنه اضطهد اضطهاداً منشؤه التعصب ، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية (المنطق خصوصاً) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية ، مع أنه لم يكن في تدريسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية (٢) . فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل (راجع قبل ص ١٢٨) ، ويذهب مذهب الفلاسفة . وكُتِبَ محضر بذلك ، وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا فيه استباحة دمه (٣) . فلما رأى سيف الدين هذا التألب عليه فرّ إلى الشام ، ودّعى إلى التدريس بأحدى مدارس دمشق ، ولكنه عزل من بعد لاثامه بما يشبه ما اتهم به من قبل . وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التي قال بها ابن الصلاح الشهرزورى .

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الايمان . وكان لهذا التحريم مظاهر شتى . فكان قاسياً شديداً حيناً ، أقل قسوة وشدة في أحيان أخرى . فترى واحداً من مشايخ الشافعية المشهورين ، هو تاج الدين السبكي (المتوفى سنة ٧٧١) يتخذ بازاء الفلاسفة موقفاً ملموئاً بأشد ما يمكن تصوره من العداوة ، بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بازاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة ، ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفتى به « جماعة من أئمتنا ومشايختنا ومشايخنا »

(١) طبع الفصل الخاص بالصائبة من كتاب « أبكار الأفكار » له الذى ذكره بروكلمان ، في مجلة « المشرق » المجلد الرابع من ص ٤٠٠ إلى ص ٤٠٣ ، وهى مجلة عربية شهرية تصدر في بيروت .

(٢) يقول ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٧٤ س ١٨ ، الذى أغفل ذكر اضطهاد الأمدى ، ما نصه : « وكان نادراً أن يُقرى أحدًا شيئاً من العلوم الحسكية » .

(٣) ابن خلكان ، طبع فستفد ، برقم ٤٤٣ (ج ٥ ص ٢٠) .

مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة « على حد تعبيره . أما المنطق فإن السبكي لا يحرمه تحريماً تاماً ، وليس من شك في أنه فعل هذا عاملاً حساباً لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالي الذي كان السبكي يحمله كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة في قلبه ، ووصل في العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقيهاً مفتياً مشاراً إليه من أهل مذهبه ، إذا وقعت حادثة فقهية » . أما ما عداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق (١) . ومن المؤكد أن الإلهاب بفتاوى الأئمة والمشيخة تشمل أيضاً فتوى ابن الصلاح .

ولعل تقي الدين بن تيمية الحنبلي الكبير (المتوفى سنة ٧٢٩) كان في موقفه بازاء هذه المسئلة التي نحن بصددنا مستقلاً عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأي العدائي في الفلسفة وارد في معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الرد على عقائد الفلاسفة » ، أوصى تلميذه شهاب الدين أتباع الشيخ بها في رسالة التعزية التي كتبها إليهم بعد موت الشيخ ، وقد لاحظ أيضاً أن من المتعذر الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة (٢) . وكتب ابن تيمية أيضاً كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان » (٣) ، لخصه جلال الدين السيوطي في كتاب موجود في مجموعة مخطوطات فارنر برقم ٤٧٤ في مكتبة جامعة ليدن (٤) .

(١) « لا معيد النعم ومبيد النقم » لتاج الدين السبكي ، طبع مهران ص ١١١ . يشير السبكي في هذا الموضوع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » ، وفيها أورد كلام الأئمة المتقدمين في علم المنطق . وإلى هذا يشير أيضاً في « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالي ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة في مجلة « المنار » ، المجلد العاشر من ص ٦١٦ الى ص ٦٢١ .

(٣) [موجود من هذا الكتاب نسخة خطية في مكتبة سليمان ندوي بالهند . وسليمان هذا بحث في هذا الكتاب ظهر في مجلة « الثقافة الاسلامية » Islamic Culture]

(٤) راجع كتابي عن الظاهرية ص ١٣٠ .

وهذا السيوطي يحدثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفن المنطق ، فيقول في ترجمته الذاتية التي تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق ؛ ثم ألقى الله كراهته في قلبي . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ؛ فتركته لذلك . فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث ، الذي هو أشرف العلوم (١) » . ويظهر أن السيوطي قد أظهر عداؤه للمنطق في مناسبة أخرى ؛ نعرف ذلك من الرسائل المنظومة (٢) التي تبادلها هو ومحمد بن عبد الكريم المغيلي الفقيه التوائي المتعصب ، وكانت تدور حول هذا الموضوع . وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلاً اسمه كافور كتب كتاباً عنوانه « الفرقان » — والكتاب وصاحبه غير معروفين تماماً — فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له . فقام السيوطي ، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية في داخل إفريقيا (٣) ، يهاجمه مهاجمة عنيفة . حينئذ هبَّ الفقيه التوائي ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد (٤) ، للدفاع عن المهاجم في رسالة منظومة ، بينما السيوطي في رده المنظوم الذي أرسله إلى توات قد برر سلوكه في هذه المسألة بقوله إن المنطق — وهو فضلاً عن ذلك من علوم اليهود والنصارى — علم يحرم الاشتغال به ، وأنه لا يحق لإنسان أن يسمى كتاباً اتجاهه كاتجاه كتاب كافور باسم « الفرقان » ، فهذا الاسم خاص

(١) أورده ميرزنجيه في طبعته لكتاب « طبقات المفسرين » للسيوطي ص ٦ السطر الأخير .

(٢) من كتاب « نيل الابتهاج » لأحمد بابا السوداني المطبوع في كتاب « تعريف الخلف برجال السلف » ، طبع أبي القاسم محمد الحفناوي ج ١ (الجزائر سنة ١٩٠٦) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ ، حيث يورد نص القصيدة .

(٣) راجع بحثي « في مييزات . . السيوطي وتأليفه » الذي ظهر في « محاضر جلسات أكاديمية فينا » SBWA (١٨٧١) قسم الدراسات الفلسفية التاريخية ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٧

(٤) راجع « مجلة الدراسات اليهودية » ، المجلد رقم ٦٠ ص ٣٤ وما يليها . ثم « مجلة العالم الاسلامي » المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ و ص ٢١١ Rev. du monde mus.

بالكتاب الكريم فحسب (١).

وعلى الرغم من هذا كله فإن الكتب المؤلفة تدلنا على أن هذا الرأي القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأي الذى قال به المتعصبون ، لم يكن نصيبه النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الاسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثال مؤلفات الأبهري (شرح إيساغوجي) والكتابي (الشمسية) والأخضرى وغيرهم من ألفوا متوناً فى المنطق ، نقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب — ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً — فى التدريس بجانب العلوم الاسلامية ، تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها فى واقع الأمر نجاح . بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم ، فى تأسيس قواعده ومقدماته وفى تطوره وارتقائه ، الفلاسفة الارسططالية كمرشد يسير على منهج قويم ، وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وليس أدل على ضالة النجاح الذى لقيته صرخات ابن الصلاح الشهرزورى عما كشف عنه حديثاً (٢) البحث فى المذهب الكلامى الذى تضمنه كتاب السنوسى (٣) (المتوفى سنة ٨٩٢)

(١) [والسيوطى عدا هذا كتاب هو أم ما كتبه فى هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف فى موضوع ذم المنطق وثقده ، فى ذاته ومن الناحية الدينية . وهذا الكتاب هو « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » . ولا نعرف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب غير المخطوطة الموجودة بدار الكتب الأزهرية ضمن مجموعة رسائل للسيوطى . والذى نبه الى وجودها هو أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق بك ، وهو يقوم الآن بالتدريس فيها ، والعمل على نشرها .

وفى أول هذا الكتاب يشير السيوطى الى كتاب له آخر فى هذا الموضوع نفسه هو « القول الممرك » ضمنه أقوال أئمة الإسلام فى ذمه وتحريمه . كما يشير أيضاً إلى الكتاب المذكور هنا آنفاً وتعنى به تلخيصه لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الايمان » ، واسم هذا التلخيص « جهد الفريجة فى تجريد النصيحة » .

(٢) ماكس هورتن ، « السنوسى والفلسفة اليونانية » ، فى مجلة « الاسلام » سنة ١٩١٥ المجلد رقم ٦ ص ١٧٨ — ص ١٨٨ Max Horten, "Sanūsī und die Griechische Philosophie".

(٣) بروكلمن ج ٢ ص ٢٥٠ .

المعروف باسم «السوسية» : فان هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية .
وكتابه هذا قد نال مركز السيادة في المدارس السنية في الاسلام .
وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية باعتبارها
علماً مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متون في هذا العلم ، بل ووضعت
فيه منظومات أيضاً ، جرياً على تلك الطريقة التعليمية التي لا تزال شائعة في
الشرق^(١) . ومنذ قرن أو يزيد نظم أحد الكتاب من رجال الدين في القاهرة
وكان كثير التأليف مشهوراً في زمانه ، أشكال القياس ، وأضاف إلى ذلك
شرحاً عليه^(٢) .

وإننا لنرى هذه الظاهرة نفسها تتحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم
الأوائل كذلك . وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات
النظرية التي صدرت عن المتعصبين المتزمتين من رجال الدين في الاسلام
لم يكد يكون لها أدنى تأثير في تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها . والكفاح
الذي قمنا بعرضه في هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال . أما
اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورتها الحاضرة
بعد أن ارتقت ما ارتقت وتطورت ما تطورت ، ولا يشعرون في أنفسهم
بشيء من المعارضة لها والسخط عليها .

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازي (توفي حوالى سنة
٣١١ — ٣٢٠) قصيدة تعليمية في المنطق . فالفهرست يورد من بين مؤلفاته : « قصيدة في
المنطقيات » (من ٣٠١ س ٢٤) .
(٢) « شرح نظمه لأشكال المنطق » ، علي مبارك ، « المخطوط الجديدة » ج ١٢ س ١١ ،
س ١٤ من أسفل .

نصوص ملحقة

- ١ -

من كتاب « طباة الحنابلة » لابن رجب الحنبلي ، مخطوطة مكتبة جامعة ليطسك برقم ٣٧٥ ، برمز D.C. برقم ٧٠٨ في فهرست فولرز ورقة ١١٥ :

« إسماعيل بن علي بن حسين البغدادي الأزجي المأموني ، الفقيه الأصولي المناظر المتكلم ، أبو محمد ، ويلقب فخر الدين ، ويعرف بابن الرفاء وبابن الماشطة ^(١) . واشتهر تعريفه بـ غلام ابن المنى . ولد في صفر سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وسمع الحديث من شيخه أبي الفتح ابن المنى . ولازمه حتى برع وصار أوحـد زمانه في علم الفقه والخلاف والأصولين والنظر والجدل . ودرّس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية . وكانت له حلقة بجامع القصر يجمع إليه فيها الفقهاء للمناظرة . وكان حسن الكلام ، جيد العبارة ، فصيح اللسان ، رفيع الصوت . وله تصانيف في الخلاف والجدل : منها « التعليقة » المشهورة ، و « المفردات » ، ومنها كتاب « جنة الناظر وجنة المناظر » في الجدل . واشتغل عليه جماعة وتخرجوا به ، وحدث ، وسمع منه جماعة ، وأجاز لعبد الصمد بن أبي الجيش المقرئ . وولاه الخليفة الناصر النظر في قراه وعقاره الخاص ، ثم صرفه . وقد حط عليه أبو شامة ، ونسبه إلى الظلم في ولايته ، وأظنه أخذ ذلك من « مرآة الزمان ^(٢) » . وكذلك ابن النجار ^(٣) مع أنه قال : كان حسن العبارة ، جيد الكلام في المناظرة ، مقتدراً على رد

(١) هناك شخص آخر بهذا اللقب ، ذكره الفهرست ص ١٣٥ س ١٧ .

(٢) هذا كتاب في التاريخ لسبط ابن الجوزي (بروكلن ج ١ ص ٣٤٧) ، وقد نشر جزءاً منه ج . ر . جيون (نسخة مماثلة لمخطوطة في جامعة ييل) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ . راجع امدرود ، في « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥ وما يليها .

(٣) راجع قبل ص ١٣٢ تعليق رقم ١ .

الخصوم ، وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس في منزله ، ويحضر عنده الفقهاء . قال : ورتب ناظراً في ديوان الطبق مديدة ، فلم تحمد سيرته ، فعزل ، واعتقل مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن في دينه بذلك ^(١) . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصراني ، ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم ، وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسطاطاليس . قال : وسألنا بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك فما أثبتته ولا أنكره . وقال : كان متسمحاً في دينه ، متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الأحاديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ، ويذمهم ويطعن عليهم . ومما أنشده ابن النجار من شعره :

دليل على حرص ابن آدم أنه ترى كفه مضومة وقت ^(٢) وضعه
ويبسطها عند المات إشارة إلى صفرها مما حوى بعد جمعه
وتوفي في ربيع الأول سنة عشر وستمائة ، كذا ذكر ابن القادسي ^(٣) ،
وأبو شامة ، وذكر ابن النجار أنه توفي في يوم الثلاثاء من ربيع الأول
ودفن من يومه بداره بدرج الحب (هكذا) ثم نقل بعد ذلك إلى باب
حرب ^(٤) ، رحمه الله وسامحه . وذكر ابن القادسي في تاريخه أنه وجد ببغداد

(١) في الأصل : بدال .

(٢) وهناك قراءة في الهامش هي : عند .

(٣) لم استطع أن أحصل على معلومات مفصلة عن كتابه الذي يقتبس منه ابن رجب كثيراً (راجع مثلاً ما ذكرناه في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ ، تعليق رقم ٤) .

(٤) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ .

يهودى تزوج بمسلمة ، وأولدها ولدين . فخاف اليهودى ، وأسلم . فجُمع
الفقهاء واستفتوا فى أمره . قال : فقيل إن الفخر اسماعيل غلام ابن المنى قال :
« الاسلام يجب ما قبله »

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١٦ :

« وكان أديبا ، كَيِّسا ، مطبوعا ، عارفا بالمنطق والفلسفة والتنجيم وغير
ذلك من العلوم الرديئة . وبسبب ذلك نُتسب إلى عقيدة الأوائل ، حتى قيل
إن والده رأى عليه يوما ثوبا بخاريا فقال : والله هذا عجب ! مازلنا نسمع
البخارى ومسلم ، وأما البخارى وكافر فما سمعناه ، وكان أبوه كثير المجون
والمداغبة كما تقدم عنه . وكان عبد السلام أيضا غير ضابط للسانه ، ولا
مشكورا (١) فى طريقته وسيرته ، يُرمى بالفواحش والمنكرات . وقد جرت
عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس ، وحُكم بفسقه ، وأُحرقت كتبه . وكان
سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره .
فكانوا يؤذونه غاية الأذى . فلما ولى ابن يونس وتمكن ، شئت شملهم
وبعث ببعضهم إلى المطامير بواسطة . وبعث فكبس دار عبد السلام هذا ،
وأخرج منها كتباً من كتب الفلاسفة ، ورسائل إخوان الصفا ، وكتب
السحر والنارنجيات وعبادة النجوم . واستدعى ابن يونس ، وهو يومئذ أستاذ
الدار ، العلماء والفقهاء والقضاة والأعيان ، وكان ابن الجوزى معهم .
وَقَرىء فى بعضها مخاطبة زُحل ، يقول : « أيها الكوكب المضى المنير ! أنت
تدبّر الأفلاك ، وتحى وتميت ، وأنت إلهنا » ، وفى حق المريخ من هذا
الجنس . وعبد السلام حاضر . فقال ابن يونس : هذا خطك ؟ قال : نعم . قال
لم كتبت ؟ قال : لأرد على قائله ومن يعتقد . فأمر باحراق كتبه . فجلس

(١) فى الأصل : مشكور .

قاضي القضاة والعلماء ، وابن الجوزي معهم على سطح مسجد مجاور للجامع الخليفة يوم الجمعة ، وأضرموها تحت المسجد ناراً عظيماً ، وخرج الناس من الجامع ، فوقفوا على طبقاتهم ، والكتب على سطح المسجد . وقام أبو بكر ابن المرستانية فجعل يقرأ كتاباً كتاباً من مخاطبة الكواكب ونحوها ، ويقول العنوا من كتبه ، ومن يعتقد ، وعبد السلام حاضر . فيصيح العوام باللعن . فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر ، بل وإلى الامام أحمد ، وظهرت الأحقاد البدرية ^(١) . وقال الخصوم أشعاراً ، منها قول المذهب الرومي ، ساكن النظامية :

لِي شَعْرٌ أَرَقَ مِنْ دِينَ رُكْنِ الدِّينِ ن ، عَبْدُ السَّلَامِ لَفْظاً وَمَعْنَى
زُحْلِي ^(٢) يَشْنِي عَلِيّاً وَيَهْوِي الْحَرَّ ب حَقْدًا عَلَيْهِ ^(٣) ... وَرَضْنَا
مَنْعَتَهُ النُّجُومَ ، إِذْ رَامَ سَعْدًا وَسُرُورًا ، نَحْسًا وَهَمًّا وَحَزْنَاً
سَارَ إِحْرَاقُ كُتُبِهِ سِيرَ شَعْرِي فِي جَمِيعِ الْأَقْطَارِ سَهْلًا وَحَزْنَاً
أَيُّهَا الْجَاهِلُ الَّذِي جَعَلَ الْحَقَّ مَضَلًّا وَضَيَّعَ الْعُمَرَ غَبْنًا
رُمْتُ ، جَهْلًا ، مِنَ الْكَوَاكِبِ بِالتَّحْيِيرِ ^(٤) عِزًّا ، وَنَلْتُ ذِلًّا وَسَجْنًا
مَازُحِيلًا ^(٥) وَمَا مِعْطَارِدَ وَالْمَرْيَخِ وَالْمَشْتَرَى تُرَى يَأْمُعْنِي ؟
كُلُّ شَيْءٍ يُوْدِي وَيَفْنَى سِوَى اللَّهِ إِلَهِي ، فَانْه لَيْسَ يَفْنَى
ثُمَّ حَكَّمَ الْقَاضِي بِنَفْسِي عَبْدَ السَّلَامِ وَرَمَى طَيْلِسَانَهُ . فَأَخْرَجَتْ مَدْرَسَةُ
جَدِّهِ مِنْ يَدِهِ وَيَدِ أَبِيهِ عَبْدَ الْوَهَّابِ ، وَفَوَّضَتْ إِلَى الشَّيْخِ أَبِي الْفَرَجِ ابْنَ

(١) [يفسرها مؤلف البحث بأنها نسبة إلى بدر الموقعة المشهورة ، فيكون المعنى أن الحاضرين تحمسوا للإسلام وثاروا من أجله ، كما تحمس أهل بدر من المسلمين . إلا إنه يشككها بفتح الدال ، وصواب النسب إلى موقعة بدر أن تكون الدال ساكنة كما أثبتناه] .

(٢) منصوب في الأصل .

(٣) هنا نقص يختلف معه الوزن ؛ ولعل الصواب هو : حقدًا على علي .

(٤) في الأصل : بالتحير .

(٥) في الأصل : زحيل .

الجوزى ، فذكر فيها الدرس مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزى
وذكر معناه ابن القادسي ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما
أفرج عنه ، أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ،
وأن الاسلام حق ، وما كان فيه باطل . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس
ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب ، ورُدَّ ما بقي من
كتب عبد السلام التي أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبي الفرج بسعي
عبد السلام هذا كما تقدم ذكره ^(١) . ونزل معه عبد السلام في السفينة إلى
واسط ، واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط
عقد مجلس حضره القضاة والشهود ، وادعى عبد السلام على الشيخ أنه
تصرف في وقف المدرسة ، واقتطع من مالها . وأنكر الشيخ ذلك . وكتب
محضر بما جرى ، وأمر الشيخ بالمقام بواسط ، ورجع عبد السلام .

(١) لا يكمل ما ذكرناه قبل ص ١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الديني ، بمجردنا أن نورد
الموضع الوارد هنا بنصه : ففي الورقة ٩٥ ب ما يلي :
« فلما ولي الوزارة ابن القصاب ، وكان رافضياً خيثراً سعى في القبض على ابن يونس
وتتبع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزى ! فإنه ناصبي من أولاد أبي بكر ،
فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعطاه مدرسة جدى ، واحترقت كتبي بمشورته .
فكتب ابن القصاب إلى الخليفة الناصر ، وكان الناصر له ميل إلى الشيعة ، ولم يكن له ميل إلى
الشيخ أبي الفرج ، بل قد قيل أنه كان يقصد أذاه ، وقيل ان الشيخ ربما كان يعرض في
مجالسه بنم الناصر . فأمر بتسليمه إلى الركن عبد السلام ، فجاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغلظ
عليه ، وختم على كتبه وداره ، وشتمت عياله . فلما كان في أول الليل ، حمل إلى سفينته ،
وليس معه إلا عدوه الركن ، وعلى الشيخ غلالة بلا سراويل ، وعلى رأسه تخفيفة ، فأحدر
إلى واسط ، وكان ناظرها شيعياً . فقال له الركن : مكثي من عدوى لأرميه في المظمورة الخ » .
وبلى ذلك ذكر سجن ابن الجوزى خمس سنوات (من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥) ، ثم إطلاق
سراحه ، ورد اعتباره .

بحوث في المعتزلة

لكرّلو الفونسو نلّينو^(١)

١ - أصل تسميتها

من المسائل الخطيرة أن نعرف لأي سبب وبأي معنى أطلق لفظ «المعتزلة» أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذي كان في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة خصماً خطراً للمذهب أهل السنة في الكلام . ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية ، وتلك هي مسألة أصول حركة المعتزلة وطابعها الأصلي .

وأشهر الروايات في هذا الباب ، وهي رواية نسج حولها وحدها طائفة من الأقايص خاصة ، تلك الرواية التي تشتق هذا الاسم من اعتزال واصل ابن عطاء الغزال (أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب في رواية أخرى^(٢)) .
للحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) أو اعتزاله للجماعة عموماً

(١) [ظهرت هذه البحوث في « مجلة الدراسات الشرقية » RSO المجلد السابع ، روما سنة ١٩١٦ . الأول في الصفحات من ٤٢٩ إلى ٤٥٤ ؛ والثاني في الصفحات من ٤٦١ إلى ٤٦٦ ، والثالث في الصفحات من ٤٥٥ إلى ٤٦٠ ، والرابع في الصفحات من ٤٢١ إلى ٤٢٨ وهاك عناوينها في الأصل على التوالي :

Sull' origine del nome dei Muctazilit.

Sul nome di «Qadariti».

Rapporti fra la dogmatica muctazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale.

Di una strana opinione attribuita ad al-Gāhiz intorno al Corano.

[راجع ترجمته في الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) يقتصر ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ = ٨٨٩ م) ، في كلامه عن عمرو بن عبيد ، على أن يقول : « وكان يرى رأى القدر ، ويدعو اليه . واعتزل الحسن هو وأصحاب له ، فسموا المعتزلة » (« عيون الأخبار » طبع فستنفلد ، جيتنجن ، سنة ١٨٥٠ ، ص ٢٤٣) =

في مسألة مرتكب الكبيرة : مؤمن هو أم كافر (١) ؟

وتفاصيل هذه القصة تختلف قليلا باختلاف الروايات : فعلى حسب

= ويكرر هذا بعينه ابن رسته (طبع دى خويه ، سنة ١٨٩٢ من ٢٢٠) الذى كتب فيما بين سنة ٢٨٠ وسنة ٣٠٠ هـ فيقول : « كان يرى القدر ، ويدعو اليه . واعتزل الحسن وأصحابه ، فسموا المعتزلة » . أما السمعاني (كتاب « الأنساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ ورقة رقم 536r) فيقول : « المعتزلى ... هذه النسبة إلى الاعتزال ، وهو الاجتناب . والجماعة المعروفة بهذه العقيدة لأنما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبد (هكذا) البصرى أحدث ما أحدث من المبدع ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وجماعة معه فسموا المعتزلة » — ويقول الشريشى فى « شرح المقامات » (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ج ١ ص ٣٨٥) عن عمرو بن عبيد : « ورآه الحسن [البصرى] يوماً فقال هذا سيد شباب أهل البصرة ، إن لم يحدث . ثم أزاله ، ونهى عنه ، فقال بال عزل [اقرأ بالعزل] ودعا اليه ، وترك مذهب أهل السنة ، واعتزل الحسن البصرى ، ونسبت اليه المعتزلة » — ويورد كتاب آخرون كلتا الروايتين : الرواية التى تربط اسم المعتزلة بعمرو ؛ والأخرى ، وهى الأكثر انتشاراً ، التى تربطه بواصل .

(١) هذه المسألة التى ستظهر أهميتها فيما بعد (ص ١٠٨ الخ) ذكرها عبد القاهر بن طاهر البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ — ١٠٣٨ م) فى كتاب « الفرق بين الفرق » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م) ص ٩٨ ؛ والسيد المرتضى على ابن الطاهر (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م) فى كتابه « الأمالى » (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ = ١٩٠٧ ج ١ ص ١١٤ — ١١٦ (المجلس الحادى عشر) حيث أفاض فى ذلك (خصوصاً فى ص ١١٦) ؛ والشهرستانى (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ — ١١٥٤ م) طبع كيورتن بلندن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ١٧ و ص ٣٣ — ٣٤ ؛ وابن خلكان تحت اسم واصل (برقم ٧٩١ من طبع ثستنفلد ، وبرقم ٧٣٩ من الطبقات المصرية) ، وقد ذكر خطأ « انه أخذ ذلك عن كتاب « الأنساب » للسمعاني ؛ والشمري على الجرجاني فى شرح « مواقف » الايجي (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ — ١٣٢٧) ج ٨ ص ٣٧٧ (والرواية مذكورة أيضاً باختصار فى نص الايجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) ؛ وأبو المحاسن بن تغرى بردى فى تاريخه « (طبع يونبول ووتس ج ١ ص ٣٤٨ تحت سنة ١٣١) وأبو الفدا فى تاريخه ، طبع ريسكه ج ١ ص ٤٧٨ تحت سنة ١٣١ (طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ ج ١ ص ٢١٢) والمهدى لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى فى كتابه « المعتزلة » طبع ت . و . آرنولد ، لبيتسك سنة ١٩٠٢ ، ص ٣ — ٤ (عن مصادر مختلفة) ، و « القاموس » تحت لفظ عزل ، و « تاج العروس » ج ٨ ص ١٥ ، والمقرئزى (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = ١٤٤٢ م) فى « خطه » طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٤ — ١٦٥ (ويظهر أنه نقلها عن الشهرستانى) . — وهذه المسألة توجد كذلك فى المصادر التى تعزو اسم المعتزلة الى أصل آخر والتى سنذكرها فيما بعد من ص ١٨١ — ص ١٨٥ .

بعضها جاء اسم المعتزلة من العبارة التي قالها الحسن في تلك المناسبة لتليده
القديم : « اعتزل عنا » ، وعلى حسب البعض الآخر كان قتادة بن دعامة
(المتوفى سنة ١١٧ هـ أو سنة ١١٨ هـ) المحدث أول من وضع هذا الاسم ،
مشيراً إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتزالهم الحسن - وعلى
كل حال فهما يكن من اختلاف الروايات ، فإن هذه المصادر تعتبر أن اسم
المعتزلة اسم أطلقه عليهم أهل السنة ، وأنه يتضمن نوعاً من الذم واتهماً واضحاً
بالخروج على السنة والجماعة .

والباحثون الاوربيون قد أخذوا ، حتى زمن قريب جداً ، بهذه
الرواية (١) . ومن هنا كانت ترجمتهم لهذا الاسم بألفاظ معناها « المنفصلون »
أو « المنشقون » :

separati (Pococke 1650), separatists (Sale 1734), secessores seu
separatistae (Reiske 1778), Abweichende, Sectirer (vom Hammer-
Purgstall 1837), séparatistes (Schmölders 1842), Getrennte,
Abtrünnige (Wolff 1845), Verstossene (Weil 1846), Dissidents
(Munk 1859), Secte (Steiner 1865), Dissidenten (von Kremer 1865)
Ceux qui se séparent (Dozy 1879), die sich trennende, d.h. die
Sekte (Dieterici 1892), Disidente ó cismático (Asin 1901), Secession
(Macdonald 1903), Dissidenti (Pizzi 1903), Seceders (Sell³ 1907),
Dissidents, Schismatiques, Séparatistes (Galland 1906), Dissidents
Montet 1911), those who separate themselves (Margoliouth), die
sich trennende (Ulrich 1914), etc.

ويجدر بنا أن نذكر أن البحث الحقيقي عن أصل هذه التسمية ومعناها

(١) إلا ديتريشي في « ترجمة رسائل الفارابي الفلسفية » ، المقدمة ص ١ (*Alfārābī's*
philosophische Abhandlungen übersetzt) فإنه يدعى على واصل أنه قال : « أنا معتزل منكم
.. ich sage mich von Euch los »

لم يقيم به إلا قولف (١) وئيل (٢) واشتير (٣) في رسالته الصغيرة . لذلك كان اتفاق الآخرين في الجوهر قليل القيمة .

فيرى اشتير (ص ٢٣-٣٠) الذي لا يقيم وزناً للروايات العربية التي ذكرناها آنفاً أن المعتزلة « اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه ، وهو يقابل لفظ Secte بالألمانية » ؛ ولكن بمضى الزمن أصبح هذا الاسم في أوائل القرن الثاني للهجرة علماً على مذهب خاص . وقد يُفسّر هذا على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الاسلام أهمها وأكبرها خطراً فهي « الفرقة » بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . وعلى كل حال فيبدو أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً . إذ يتكلم ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦هـ = ٨٨٩م) عند ذكره لمذاهب عصره (ص ٣٠١) لا عن المعتزلة بل عن القدرية (٤) ، مع أنه عرف اسم المعتزلة (انظر قبل ص ١٧٣ التعليق رقم ٢) وعلى ذلك فالنواة الأولى للمذهب المعتزلة كانت إذناً إنكار القدر المطلق ؛ ويشير لفظ القدرية إلى مضمون المذهب ، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية إذناً أكثر تحديداً وأوضح دلالة من لفظ معتزلة . « ثم لما أظهروا آراء مخالفة في مسائل عديدة أخرى مثل صفات الله ، وطبيعة القرآن ، والوعد والوعيد ،

(١) في كتابه « الدروز وأسلافهم » ليبسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ تعليق Die Drusen und ihre Vorläufer

(٢) في كتابه « تاريخ الخلفاء » ما نهم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢ — ص ١٩٣ تعليق Geschichte der Chalifen

(٣) في كتابه « المعتزلة أو أحرار الفكر في الاسلام » ليبسك سنة ١٨٦٥ ، في قطع الثن ، ص ١١٠ + صفحات Die Mu taziliten oder die Freidenker im Islâm

(٤) لثبت أسماء رجال القدرية الذي أورده ابن قتيبة قيمة غير تلك التي يظنها اشتير ؛ فهو لا يحوى أسماء كثير من المعتزلة المشهورين (فلا يذكر واصل بن عطاء مثلاً) ، ومن جهة أخرى يذكر أشخاصاً لاصلة لهم بالاعتزال مثل المحدثين وهب بن منبه ، ومكحول ، وقتاده المشهور الذي كان عدواً للمعتزلة ؛ وأورد ابن رسته هذا الثبت عنه ص ٢٢٠ — ٢٢١ (ويظهر أنه نقله عن ابن قتيبة — ويرجع القارى إلى ملاحظاتي بعد ص ١٩١ والتعليق رقم ٢)

ومسائل ثانوية أخرى ، بدت هذه التسمية [القدرية] غير كافية ، لذلك استبدل بها لفظ « معتزلة » ولم تعد تستعمل شيئاً فشيئاً .

وهذه النتيجة التي وصل إليها اشتينر اعتماداً على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجري تسمى المعتزلة أحياناً باسم القدرية ، تلقاها كثير من الباحثين بالقبول . فقون كريم الذي رأى أولاً في مذهب المرجئة أصول المعتزلة (١) ، اعتقد من بعد أن مذهب القدرية في القدر تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية خاصة على يد بشار بن برد ، وعمر بن عبید ، وواصل بن عطاء (٢) . وديترتشي (٣) يظن أن السبب في اعتزال واصل الجماعة ، هو ثورته على المذهب المنكر لحرية الإرادة . ويذهب دي بور إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة ، وأن هؤلاء الأخيرين هم خلفاء القدرية (٤) . ويذكر دوزي صراحة أن واصل بن عطاء « أنشأ مذهب المعتزلة أو القدرية (القائلين بحرية الإرادة) كما يسمون أيضاً » (٥) ويصرح هو تسمياً (٦) بأن « النقطة التي ابتداء منها مذهبهم كانت إنكار القدر . ولكن اسم المعتزلة (المنفصلين) الذي اتخذوه هم وغيرهم من مبتدعة المسلمين ،

(١) « تاريخ الأفكار السائدة في الاسلام » ، برلين سنة ١٨٦٨ *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* ، حيث يقول في ص ٢٧ : « يبدو أن [الاعتزال] قام على أساس إرجائي » .

(٢) « تاريخ حضارة الشرق في أيام الخلفاء » ، فيينا سنة ١٨٥٥ — ١٨٧٧ ج ٢ ص ٤٠٩ الى ص ٤١١ *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*

(٣) مقدمة كتابه « ترجمة رسائل الفارابي الفلسفية » ، ليدن س ١٨٩٢ ص ١ *Alfarabi's philosophische Abhandlungen* übersetzt

(٤) « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، *Geschichte der Philosophie im Islam* ص ٤٤ — ص ٤٥ [ص ٥١ من الترجمة العربية] .

(٥) « بحث في تاريخ الاسلام » ، ترجمة ف . شوغان ، ليدن سنة ١٨٧٩ ص ٢٠٥ *Essai sur l'histoire de l'islamisme* , traduit par V. Chauvin

(٦) في الفصل الخامس بالاسلام من كتاب « تاريخ الأديان » الذي أشرف على إخراجه شانتبيه دلاوسيه P. D. Chantepie de la Saussaye ، الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٩٠٤ ص ٢٨٩ .

نشأ ، كما يروون ، عن اختلاف في الرأي ضئيل ، . ويقول ما كس هورتن ^(١) إنهم « استمروا لمذهبيين : الأول مذهب القائلين بحرية الإرادة (القدرية) والثاني مذهب الأرجاء (المرجئة) . ومن هنا كانت مسائل حرية الإرادة ، وإنكار أو تخفيف عذاب المسلم المذنب ، ماورثوه في مذهبهم عن هاتين الفرقتين من مسائل ، . وكذلك جولد تسيهر في كتابه « محاضرات عن الاسلام » (طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠٠) يؤكد أن « نقطة ابتدائهم كانت بواعث مصدرها التقوى والتعبد ، مثلهم في ذلك مثل سابقهم القدرية القدماء » ؛ مع أنه يصرح في الصفحات التالية بأنه لا يرى في مسألة حرية الإرادة النقطة الرئيسية في مذهب المعتزلة . أما جالان ^(٢) فيميز جيداً بين القدرية والمعتزلة ؛ ولكنه يقول « إن فلسفة المعتزلة قديماًها مذهب القدرية وأعدها » ، وإن « إنكار القدر المطلق وعذاب المؤمن المذنب (هكذا !) عذاباً أبدياً كانا نقطة ابتداء خلاف المعتزلة ، وظلاً للنقطة الرئيسية في مذهبهم . »

وفي سنة ١٩١٠ حاول جولد تسيهر أن يفسر الاسم تفسيراً جديداً لو أنه صح لكان يطبع الأصول الأولى لمذهب المعتزلة بطابع مغاير لذلك الذي يبدو من الروايات العربية التي أخذ بها المستشرقون الأوروبيون . فهو يشير كما يشير المؤرخون بمناسبة واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد ومعتزلين

(١) « المسائل الفلسفية في علم الكلام عند المسلمين » ، بون سنة ١٩١٠ ص ٤
Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam من البحث أن
نقف عند الخلط الذي وقع فيه هورتن فيما يتعلق بمذهب المعتزلة في عذاب الآخرة وصلته
بمذاهب المرجئة .

(٢) « بحث في المعتزلة (أصحاب النزعة العقلية في الاسلام) » ، جينيف ، سنة ١٩٠٦
صفحات ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٥ ، *Essai sur les Mo'tazelites (Les rationalistes de l'Islam)* ،
Genève — وهذا البحث رسالة قدمت للحصول على درجة « بكالوريوس في اللاهوت » من
كلية اللاهوت البروتستانتي بباريس — وقد تبع جالان من مونتيه Montet في كتابه :
De l'état present et de l'avenir de l'Islam عن « حاضر الاسلام ومستقبله » ، باريس سنة ١٩١١
ص ١٤٠ .

آخرين متأخرين كذلك ، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم ، أى إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها ^(١) ، ويورد شاهداً قديماً على استعمال لفظ «معتزل» بمعنى زاهد أو متعبد ^(٢) . ومع هذا كله فإنه يقول : « معنى هذه الكلمة المنشقون » . ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التى عنى الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية ، وإنما أريد أن أقرر أن التفسير الحقيقى لهذه التسمية هو أن البذور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالاً متعبدين ، زهاداً معتزلين (زاهدين) ثم اتصلت الحركة بالدوائر العقلية ، فاتخذت شيئاً فشيئاً موقفاً المعارضة بازاء المعتقدات الدينية السائدة ^(٣) .

هذا الفرض الذى افترضه جولد تسيهر تقبله هورتن بحماس شديد فى سنة ١٩١٢ ^(٤) وليكن مرجوليوت ^(٥) رفضه بشدة فقال متحدثاً عن الاصل القدرى للمذهب للمعتزلة : « المعتزلة (من انفصلوا) . . . وهم الذين اعتزلوا لا إخوانهم ، وإنما مجلس الحسن البصرى ، كانوا يؤمنون بحرية الارادة » .

أما أنا فأرى أن ما افترضه جولد تسيهر وهى لا يقوم على سند ما من المصادر ، بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة : كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قصر على طائفة من الناس لم يكن الميل إلى الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقاً عن غيرهم ، سواء كأفراد أو كجماعة ؟ أفلم يكن الزهد منتشرأ بنفس الدرجة فى الوسط الدينى الذى اعتزله المعتزلة ؟ أفلم يكن الحسن

(١) « محاضرات فى الاسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ من ١٠١ .

(٢) الكتاب السابق ص ١٣٦ (تعليق رقم ٢ على البند رقم ٥) .

(٣) الكتاب السابق ص ١٠٠ .

(٤) « المذاهب الفلسفية عند المتكلمين فى الاسلام » ، بون سنة ١٩١٢ من ١٤٩

تعليق رقم ٣ ، *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* .

(٥) « الاسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن س ١٩١٢ من ١٨٨ *Mohammedanism* .

البصري مشهوراً بالزهد، وهو أستاذ واصل؟ وهل يحتمل أن تكون الروايات العربية سواء منها المعتزلية أو السنية قد أخطأت إلى هذا الحد فنسبت تسمية المعتزلة ونشأتهم لا إلى مسألة عملية وإنما إلى مسألة إيمانية وعقيدة خاصة؟ يبدو لي أن فرض الباحث الاسلامي الكبير (جولد تسيهر) بعيد عن الحق أكثر من بعد التفسيرات السابقة المألوفة.

والواقع أن الباحثين لم ينتبهوا حتى الآن انتبهاً كافياً إلى مسألة خطيره كل الخطورة. تلك هي أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم في أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول يكاد يتفقون^(١) على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسي مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتدم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمي الخوارج ومتكلمي أهل السنة، حول مسألة مرتكب الكبيرة، من جراء الثورات الخطيرة التي قام بها الخوارج. ذلك النزاع الذي لم يعن حالة المذنب في الحياة الآخرة فحسب، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين العملية والسياسية ذلك أننا لو سلمنا بذهب الخوارج في اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً^(٢) لكانت النتيجة أن يعتبر خارجاً على الأمة الإسلامية، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلاً، وألا تقبل له شهادة، وأن يستباح دمه وماله، ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بني أمية وعمالهم وأنصارهم عاصين لله، يجب على كل مسلم حقاً أن يثور عليهم ويحاربهم. وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذاك التحريض على الثورة ضرورة إذا أخذنا بمذهب أهل السنة في أن الفاسق مع ذلك مؤمن، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التي

(١) أنظر ما أوردهنا من مقتبسات في ص ١٧٣ تعليق، وفقرات السعودي المشار إليها في ص ١٨١ إلى ص ١٨٣.

(٢) لا يعني هنا أن يعتبر كافراً شركاً أو مشركاً (كما ترى فرق الخوارج الأزارقة والتجندات والصفريّة) أو أن يعتبر كافراً نعمة وكافراً كفران نعمة (كما يرى الخوارج الإباضية). أنظر «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي ص ٩٧ — ٩٨.

لكل عضو في الأمة الاسلامية ، اللهم إلا في حالات ضئيلة .
في هذه المسئلة التي كانت موضوع مناقشات عنيفة في النصف الثاني من
القرن الأول لما لها من نتائج سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمرو بن
عبيد مع أهل السنة ، وبسببها كان اعتزالها إياهم . ذلك أنهما وقفا موقفاً
وسطاً ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة
وقالا إن الفاسق أو صاحب الكبيرة أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن
ولا كافر وإنما هو في منزلة بين المنزلتين . وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط
في مثل هذه المسئلة الدينية بحسب ما قلنا من قبل ، الحياد في النزاع السياسي
الذي كان على أشده بين الفريقين المتنازعين . أما الأصول الأخرى لمذهب
المعتزلة فإنها أضيفت شيئاً فشيئاً إلى نقطة ابتدائهم الأولى هذه : فأغلب الظن
أن مذهبهم في الاختيار مثلاً قد أتى به عمرو بن عبيد ، الذي يذكر عنه الرواة
صراحة أنه قد رأى^(١) ، بينما لا تذكر المصادر القديمة شيئاً مثل هذا عن
واصل .

وإذا كانت الغالبية العظمى من المؤلفين العرب قد اتخذوا لفظ معتزل
بمعنى منشق على الجماعة الاسلامية الصحيحة ، ناسين تلك المسألة المهمة ، حيث
أضلتهم الفكرة العنادية ، ففكرة اعتبار المعتزلة فرقة منشقة على أهل السنة ،
فقد وجد مع ذلك كتاب يربطون اسم المعتزلة بوقوفهم ذلك الموقف الذي
أشرنا إليه آنفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ، فلدينا أولاً وقبل كل شيء
فقرتان هامتان للسعودي (المتوفى سنة ٥٣٤٦ هـ = سنة ٩٥٧ م — سنة ٩٥٨ م) لم
يتمكن اشتين من معرفتهما ، ولم يقدرهما جالان حق قدرهما . ففي الفصل السابع عشر
بعد المائة من مروج الذهب مانصه : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبي
حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة . وهو شيخ المعتزلة ، وقديمها ، وأول

(١) لدى ابن رسته وابن قتيبة في الفقرات المشار إليها آنفاً من ١٧٣ تعليق رقم ٢ ، وكذلك
لدى كثير من الكتاب المتأخرين .

من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين: وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر. وبه سميت المعتزلة، وهو الاعتزال^(١) وفي الباب الثاني بعد المائة من نفس الكتاب يعرض المسعودي أصول المعتزلة الخمسة، ويعيننا نحن هنا الفقرة التالية: «ثم القول بالوعد والوعيد، وهو الأصل الثالث: فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة وأنه لصادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته^(٢)؛ ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع: فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقا^(٣) على حسب ماورد التوقيف^(٤) بتسميته وأجمع أهل

(١) المسعودي: «مروج الذهب»، طبعة باريس سنة ١٨٦١ — ١٨٧٧ ج ٧ ص ٢٣٤. وقد أخطأ المترجم الفرنسي (باربييه دي مينار) فهم الجزء الأخير من هذه العبارة حيث يقول في ترجمته «*Il désigna ses sectateurs par le nom de montazélites*»، من اللفظ اعتزال (بمعنى الشقاق وانفصال). ثم هو من جهة أخرى يخطئ في ترجمته للاصطلاح «منزلة بين المنزلتين» بكلمة «*l'état mixte*» (وهذه الترجمة غير الصحيحة قد كررها هنري جالان في كتابه «بحث في المعتزلة» ص ٤١ و ص ٤٧).

(٢) يرى المعتزلة أن المسلم المرتكب الكبيرة، والذي يموت دون توبة، يخلد في النار، وكل ما هنالك هو أن عذابه فيها أخف من عذاب الكفار؛ بينما يرى أهل السنة أن المسلم لا يخلد في النار حتى ولو كان مرتكبا للكبائر (اللهم إلا الكفر)، ويمتقدون في شفاعة الملائكة والتبيين وأولياء الله للمسلمين المذنبين. ومن أجل هذا هم يسلمون، أي أهل السنة، ضمينا بأن الله يمكن أن يتحلل مما جاء به من وعد أو وعيد في القرآن. وقد أخطأ Dozy في فهم النصوص حينما كتب يقول في كتابه «بحث في تاريخ الإسلام»، ليدن سنة ١٨٩٧ ص ٢٠٣ إن المعتزلة يعتقدون في نوع من «المطهر» [وهو الذي ذكره دائقي في الكوميديا الإلهية فقال إنه مكان بين النار والجنة لا بد أن يطهر فيه الإنسان من ذنوبه قبل دخوله الجنة]. وقد كرر هذا الخطأ بعينه هنري جالان في كتابه «بحث في المعتزلة» ص ٤١.

(٣) للسيد المرتضى في اختيار المعتزلة لهذا اللفظ كلام مفيد في كتابه «الأمالي» (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ج ١ ص ١١٥، ص ١١٦.

(٤) هكذا، كما هو موجود في الطبقات المصرية، بدلا من كلمة «التوفيق» الموجودة في طبعة باريس، راجع فيما يتعلق بكلمة توقيف بمعنى «وضع» (وهو ما لا يوجد في القواميس) كتاب مكس هورتن M. Horten, Die spekulative und positive Theologie des Islam. «علم العقائد النظرية والوضعية في الإسلام» طبعة ليبتيك سنة ١٩١٢ ص ٢٧١ ب (ص ٨ — ١٠، ٢٠ إلى ٣٠).

الصلاة^(١) على فسوقه . قال المسعودى : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو ، الاعتزال . وهو الموصوف بالآسماء والأحكام مع ما تقدم^(٢) من الوعيد فى الفاسق من الخلود فى النار ،^(٣) .

وكلام المسعودى يحتاج إلى تفسير بسيط للألفاظ التالية : « تسميته » ، « أسماء » ، « أحكام » ، سنذكره فى الملاحظة الأولى الموجودة بملحق هذا البحث . ويكفى هنا أن نقول إن المسعودى يقصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق ؛ وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ، مؤمن وكافر ؛ وبقوله « أحكام » المسائل النظرية والعملية التى تضمنتها هذه الأوصاف .

ومن هذا ينتج أن اسم المعتزلة لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة وتركوا مشايخهم القدماء ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدى بين طرفى رجال الدين والساسه فى وقت ما ، متمنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين . وإلى جانب ذلك يرى أن اسم المعتزلة لم

(١) أى المسلمين الحقيقين . راجع مثلاً البيت الذى قاله أيعن بن خريم حينما أريد دفعه إلى الانتصار لمعاوية ضد على (الدينورى : « الأخبار الطوال » طبع جويرجاس ص ٢٠٦) :
ولست بماتل رجلا يصلى على سلطان آخر من قريش
وحق إلى يومنا هذا يقول الناس فى طرابلس بهذا المعنى : « ناس مصلين » .
(٢) إشارة إلى الأصل الثالث الذى ذكره قبل ذلك بقليل .

(٣) المسعودى : « مروج الذهب » ج ٦ ص ٢٢ . وهنا أيضاً أخطأ المترجم الفرنسى حين ترجم فقال : « Mais simplement prevaricateur, selon l'acception acceptée » ... de tous, et lorsque la communauté des fidèles s'accorde à dire qu'il a prévariqué. C'est ce point particulier... qui a donné naissance au nom des Moutazélites, du mot *ittizal*, mot qui désigne celui qui est défini ainsi par les noms et les jugements, et sous le coup de la menace de damnation éternelle, prononcée contre le prévaricateur » . وكذلك أخطأ المترجم حين افترض (ج ٦ ص ٤٩٠) أن النص قد حرفه النساخ .

يطلقه عليهم أهل السنة . وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة . ورأى المسعودي له خطره ، لا تقدم المؤلف فحسب بل أيضاً لأنه ألف كتباً خاصة في المذاهب الكلامية المختلفة والفرق الدينية الجديدة ، ويتطابق هذا الرأي ما نص عليه « لسان العرب » ، ج ١٣ ، ص ٤٦٧ (ونقله من بعد « القاموس » و « تاج الغروس » ج ٨ ، ص ١٥) : « وقوم من القدريّة يُلقَّبون المعتزلة ، زعموا أنهم اعتزلوا فُتّى الضلالة عندهم يعنون أهل السنة والجماعة والخوارج الذين يستعرضون الناس قتلاً » . (١)

ثم إن قول المسعودي يؤيده ما يرويه الرواة حول الموقف الديني والسياسي الذي وقفه واصل بن عطاء بازاء من اشتركوا في الحروب الدينية في القرن الأول بين أنصار علي وأنصار عثمان ، بين أنصار علي والأُمويين (٢) أما البدعة الثالثة ، أو الأصل الرابع على قول البعض ، والذي به اعتزل واصل الجماعة ، فهو أن الخوارج قالوا بأن طلحة والزبير وعائشة ومن تبعهم كانوا كافرين حينما حاربوا علياً في موقعة الجمل ، وأن علياً كان على حق في محاربته إياهم ، وكذلك في محاربة معاوية في صفين . ولكنه صار كافراً بقبوله التحكيم بينما يرى أهل السنة أن الفريقين اللذين حاربوا في موقعة الجمل كانوا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو أن علياً كان على حق ، بينما كان خصومه على ضلال . وكانوا ثائرين دون أن يكونوا من أجل ذلك كافرين أو فاسقين لذلك كانت شهادة أحد الفريقين مقبولة شرعاً إذا كان صادقاً . أما واصل فارتأى رأياً وسطاً بين رأي أهل السنة ورأي أهل الخوارج فقال إن أحد الفريقين « فاسق » ، ولكن من غير الممكن معرفة أيهما فاسق على وجه

(١) . يلى هذا عرض الرأي الآخر القائل بأن أصل تسمية المعتزلة يرجع إلى أهل السنة ؛ ويوزن « لسان » ما يروى عن قتادة ؛ أما « القاموس » فيورد قصة الحسن البصري ؛ وينذكر « تاج الغروس » كلا الروايتين .
(٢) . ما يلى هذا لم يذكره اشتينر إلا عرضاً في كتابه « المعتزلة » ، ص ٥١ وقد أغفله جالان تماماً في كتابه « بحث في المعتزلة » .

التحديد، وعلى ذلك فإذا شهد واحد من أحد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر، حتى ولو على باقة بقل، فإنه لا يقبل شهادتهما، لأنه يعتقد أن أحدهما فاسق، دون أن يعرف أيهما على وجه التحديد، بينما يقبل شهادة اثنين من فريق واحد. (١) — أما عمرو بن عبيد فيرى غير ذلك: يرى أن كلا الفريقين فاسق (لا كافر) فلا تقبل شهادة من اشترك في نزاع الفريقين. (٢) ومن هذا يظهر أنه وقف دائماً موقفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل.

ويؤيد هذا كله ما كان بين نشأة الاعتزال وبين الأحزاب السياسية في العصر الأموي من صلة وثيقة. (٣)

الآن وقد وصلنا إلى هذه النقطة لم يبق علينا إلا أن نخطو خطوة أخيرة في سبيل توضيح أصل اسم « المعتزلة »، ما دما نرى من الواجب ألا ننظر إليه باعتباره تسمية اخترعها الخصوم قدحاً فيهم، وسخرية بهم. يذكر أبو الفدا (٤) في « أخباره »، خاصاً بسنة ٣٥ هـ أسماء بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان. ويضيف إلى ذلك قوله: « وسُمُّوا هؤلاء المعتزلة، لاعتزالهم بيعه علي ».

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادي: « الفرق بين الفرق » ص ٩٩ — ١٠٠، راجع المهرستاني طبع كيوتو، ص ٣٣ — ٣٤، والمقرئ في « خطه » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٥.

(٢) عبد القاهر البغدادي: ص ١٠١؛ المهرستاني ص ٣٤.

(٣) ولتراجع أيضاً أقوال بصر بن المعتز رئيس معتزلة بغداد فيما يتعلق برأيه في الخلفاء الأول ورجال الحزوب المدنية الأولى؛ وهي أقوال غير عنها شعراً في أيام هارون الرشيد (من سنة ١٧٠ إلى سنة ١٩٣ هـ = سنة ٧٨٦ — سنة ٨١٩ م) وحفظها لنا المهدي لدين أحمد بن يحيى المرتضى في كتابه « المعتزلة »، طبع أرنولد ليبسك سنة ١٩٠٢ ص ٣٩ — ٧٩. وراجع كذلك ما سنقول فيما بعد ص ٩١٦ تعليق ٢.

(٤) « أخبار » أبي الفدا، طبع ريسكة، هفتيا سنة ١٧٨٩ — سنة ١٧٩٤ ج ١ ص ١٨٢ (= ص ١٨٠ ج ١ من طبعة استامبول سنة ١٢٨٦).

هذه الفقرة اعتمد عليها فون همسر برجشتل في تاريخه ، ولكنه قلب الوضع فجعل أنصار عثمان من المعتزلة أيضاً . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كتب يقول : « هؤلاء جميعاً سموا باسم المعتزلة (أبو الفداء : أخبار ج ٢ ص ٢١٣) ومن هذا الحين أصبحت هذه التسمية علماً على حزب سياسي كما هي الحال في حزب الخوارج »^(١) . وعلى هذا النحو كذلك أخطأ ف . ثولف في كتابه عن « الدروز وأسلافهم » حيث قال بعد أن ذكر أن واصلًا وعمرو بن عبيد ومن تبعهم سموا باسم المعتزلة أي « المنشقين » : « ويبدو أن هذا الاسم لم يوجد حينئذ لحسب ، بل كان مستعملاً من قبل ، تبعاً لما قرره همسر في كتابه » معرض صور . . . ج ١ ص ٣٢٤ ،^(٢)

ثم إن هذه الفقرة كانت معروفة طبعاً لدى ج . فيسل ، ولكنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه فون همسر برجشتل من أن هذا الاسم كان علماً على كل من لم يبايعوا علماً فقال : « هؤلاء الذين رفضوا بيعته سموا تبعاً لما يقوله أبو الفداء ص ٢٨٢ » بالمعتزلة ، وهو اسم يرى آخرون أنه أطلق على فرقة دينية متأخرة ، بينما سمي المنشقون السياسيون « بالخوارج » أو « الثائرين » . ومن هنا يعتقد فيل أن اسم فرقة المعتزلة يجب أن ينطق « معتزلة » بصيغة اسم المفعول ، منعاً لمظنة وجود صلة بين اسم رجال سنة ٣٥ هـ وبين اسم المتكلمين المعتزلة ، معتمداً على قصة الحسن البصري مع واصل . ويختم كلامه بقوله : « والأرجح عندي أن هذه الفرقة قد جاءها اسمها عن طريق أهل السنة الذين سموهم بهذا الاسم تحقيراً لشأنهم . وهذا الاسم يُنطق معتزلة

(١) « معرض صور لتراجم حياة الحكام المسلمين العظام في القرون السبعة الأولى للهجرة » ، لينتسك ودرمشات سنة ١٨٣٧ — سنة ١٨٣٩ ج ١ ص ٣٢٤ .

Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher der ersten sieben Jahrhunderte der Hidschret

(٢) « الدروز وأسلافهم » ، لينتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ ، تعليق * *Die Drusen und ihre Vorläufer*

ومعناه « المنشقون » (على المؤمنين إيماناً صحيحاً) ،^(١) .
وبعد حكم فيل السلبى هذا ، لم يحاول أحد أن يرى صلة ما بين المعتزلة
السياسيين فى سنة ٣٥ وبين المعتزلة المتكلمين الذين ظهروا فى نهاية القرن الأول
أو أوائل القرن الثانى للهجرة .
ولكن النصوص التاريخية التى نشرت بعد كتاب فيل تدلنا على أن
الفعل « اعتزل » (بدون مفعول أو مع المفعول به) كان له معناه الخاص
فى لغة السياسة فى القرن الأول والنصف الأول من القرن الثانى للهجرة .
فكان يستعمل للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين ،
وعلى الوقوف موقف الحياد مع ذم كلا الفريقين^(٢) .

(١) « تاريخ الخلفاء » مانيم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٣
تلىق *Geschichte der Chalifen* وقد قرأها من قبل « معتزلة » بفتح الزاى بوكوك (سنة
١٦٥٠ : فكتب يقول : « Motazalos 'Separatos' ») ؛ وسيل Sale (سنة ٧٣٤ فكتب :
« Motazalites, or Separatists ») ؛ وريسكه (سنة ١٧٧٨ و ١٧٨٩ فكتب :
« al Motazalah, seu secessorum, vel separatistarum ») ؛ ودى ساسى (سنة ١٨٠٦
بعد ذلك فكتب : « les Motazal, les Motazales ») ؛ ومونك « أمهاج من الفلسفة اليهودية
والعربية » طبعة باريس سنة ١٨٥٩ فكتب : « Motazales » وميرن Mehren « (الأشعري»
طبعة ليدن سنة ١٨٧٩ فكتب : « Motozales ») وأمارى (فى كتابه عن « الكتب
العربية عن صقلية » تورينو سنة ١٨٨٠ — ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٩٥ *Bibl. ar.-sic, trad.*
فكتب « Mu'tazaliti ») . ولكنهم لم يملقوا على هذا كبر أهمية ، كما يظهر من ترجماتهم
التي تصل إلى حد التناقض مع صيغة اسم المفعول كما هى الحال لدى سيل وريسكه . وقد قال
دوزى فى سنة ١٨٥١ بمثل مقال به فيل ، وذلك فى كتابه « فهرست الكتب الفرعية فى
أكاديمية ليدن » *Catalogus Codd. Orientalium biblioth. Academiae Lugduno Batavae*
سنة ١٨٥١ — ١٨٧٧ ج ١ ص ١٦) ، ولكنه فى كتبه المتأخرة عدل ضمناً
عن صيغة اسم المفعول ، وهى صيغة غير محتملة إلى حد بعيد من الناحية اللغوية ، وتختلف من
جهة أخرى مع ما تذكره القواميس العربية ، ومع ما يؤكد السمعاني تأكيذاً صريحاً فى كتاب
« الانساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ الصفحة الثمى من الورقة رقم ٥٣٦ حيث يقول :
« المعتزلى بضم الميم . . . وكسر الزاى . . . هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب . . .
كذلك استعمال لفظ « اعتزال » بمعنى « مذهب المعتزلة » يقتضى صيغة اسم المفعول ضرورة .
(٢) ومن هنا كان لامانس على حق فى أن يضع للفصل السادس من بحوثه القيمة جداً

وقد نشأ هذا المعنى مباشرة من استعمال لفظ « اعتزل » بمعنى « تجنب » و « عاش في عزلة » الخ . ولعل القرآن قد سبق إليه (سورة ٤٤ آية ٢٠) حيثما قال موسى للمصريين وهو يدعوهم « وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون » (أى لا ترجموني ، آية ١٩) أو كما يقول أصحاب المعاجم والمفسرون « خلوا سبيلي ولا تكونوا على ولا معي »^(١) — وهناك أمثلة أخرى (إلى جانب كلام أبي الفدا المذكور آنفاً) توضح المسألة أحسن توضيح^(٢) :

فقى « الأغاني » ج ٢١ ص ٧ س ٢٠ : « كان (والد الشاعر أيمن بن خريم) أحد من اعتزل حرب الجمل وصفين وما بعدهما من الأحداث فلم يحضرها » ؛

وفي « الأخبار الطوال » لآبي حنيفة الدينوري ص ٢٠٥ السطر الأخير

« دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول » بيروت سنة ١٩٠٨ ص ١٠٩ —
Etudes sur le règne du Calife omayyade Mo'awia Ier, Beyrouth 1908, 109-125
 (= MFO, II, 1907, 1-17) هذا العنوان : « Le parti des 'Otmaniya et des Mo'tazila »
 (حزب الثمانية والمعتزلة) ويترجم هذا الأخير بقوله « es neutres » (أى الواقفين على الحياد بين أنصار على ، وأنصار عثمان أو الأمويين) ؛ ويلاحظ مع ذلك أن اقتباسات لإمانس العديدة لا تشير إلى استعمال لفظ « معتزل » وإنما إلى الاعتزال والحياد . —
 وفي التعليق الموجود في ص ١١٥ لبس ؛ فالدينوري (ص ٢٠٦ س ١١) لا يقول إن أيمن الباعر كان معتزلاً وكان شامياً إنما يقول « [ولو أنه] من أهل الشام وكان معتزلاً للقوم » (أى خصماً للأمويين) .

(١) « لسان العرب » ج ١٣ ص ٤٦٧ س ٣ — ٥ ؛ « تاج العروس » ج ٨ ص ١٥ س ٧ من أسفل ؛ « تفسير » الطبري (الطبعة الثانية) ج ٢٥ ص ٧٢ (خلوا سبيلي) ؛ تفسير الفخر الرازي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [١٣١٠ —] ج ٧ ص ٤٥٢ ؛ « الكشف » للزحشرى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ٢ ص ٣٦١ ؛ « تفسير » البيضاوى طبع فليشر ج ٢ ص ٢٤٦ الخ .

(٢) ومن جهة أخرى يلاحظ استعمال لفظ « اعتزال إلى » بمعنى « انضم إلى حزب فلان » (تاريخ الطبري ج ١ ص ٣١٧٩ س ١٨ : « واعتزلت عبد القيس إلى على إلا رجلاً فإنه أقام ») أو بمعنى « يأوى إلى مكان بعيد » (تاريخ الطبري ج ١ ص ٣١٧٩ س ١ و ١٤) . راجع قاموس لين العربى الانجليزى ص ٢٠٣٦ ب (حيث الاقتباس عن الحريرى ص ٢٤٥ يرجع لا إلى النص ، وإنما إلى الشرح العربى الذى وضعه دى ساسى)

(طبع جويرجاس ليدن سنة ١٨٨٨) : « وقد كان (أبو موسى الاشعري)
اعتزل الحرب » — أنظر دوزي في كتابه « الملحق » ج ٢ ص ١٢٥ العدد
الثاني Suppl. (وهو تصحيح لما يقوله لين) .

وفي تاريخ الطبري ج ٦ ص ٣١٧٨ (المجموعة الأولى) طبع برل
سنة ١٨٩٨ : « وأهل البصرة فرّق : فرقة مع طلحة والزبير ، وفرقة مع علي ؛
وفرقة لا ترى القتال مع أحد من الفريقين . وجاءت عائشة رضى الله عنها
من منزلها التي كانت فيه حتى نزلت في مسجد الحنّان في الأزد ، وكان
القتال في ساحتهم . ورأس الأزد يومئذ صبرة بن شيثمان فقال له كعب بن
سور إن الجوع إذا تراءوا لم تستطع وإنما هي بحور تدفق فأطعني
ولا تشهدهم واعتزل بقومك فاني أخاف ألا يكون صلح ... ودع هذين
الغارين من مضر وربيعة فهما أخوان » .

وفي تاريخ الطبري أيضاً ج ١ ص ٣١٧٩ : نادى أحد المنادين وهو
الاحنف بن قيس في هذه المناسبة عينها قائلاً (س ٤ — ٦) يال زيد اعتزلوا
هذا الأمر وولوا هذين الفريقين كيسه وعجزه ، فقام المنجاب بن راشد
فقال : يال الرباب لا تعتزلوا واشهدوا هذا الأمر وتولوا كيسه . « وهذه
العبارات نفسها تتكرر من بعد في الأسطر ١١٦٩٦٧ ١٢٦ .

وفي تاريخ الطبري كذلك ج ٦ ص ٣٢٤٤ س ٣ — ٤ في سنة ٣٦ عينها
كتب قيس بن سعد إلى علي يقول : « إن قبلي رجالا معتزلين قد سألوني
أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس » .
وأيضاً (في ج ١ س ٣٢٤٨ س ٨) يسمى المحايدون الذين لا يبيعون
نصر فريق على آخر باسم « القوم المعتزلين » .

كذلك (في ج ١ ص ٣٣٤٢ س ٣ — ٦) حينما اجتمع المحكّمون
سنة ٣٧ هـ للفصل بين علي ومعاوية قال المغيرة بن شعبه (أحد المعتزلة)
لعمر بن العاص : « يا أبا عبد الله ، اخبرني عما أسألك عنه . كيف ترانا

معشر المعتزلة ؟ فانا شككنا في الأمر الذي قد تبين لكم من هذا القتال ،
ورأينا أن نستأنى ونثبت حتى تجتمع الأمة ؟ قال أراكم معشر المعتزلة خلف
الابرار وأمام الفجار ، وفي السطر ١٩ : « وكان ابن عمر فيمن اعتزله »
وأخيراً الطبري ج ٣ ص ١٤٣ فيما يختص بسنة ١٤٤ : « وقد ذكر أن محمداً
(بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب) كان يذكر أن
أبا جعفر من بايع له ليلة تشاور بنوهاشم (العلويون والعباسيون) بمكة فيمن
يعقدون له الخلافة حين اضطرب أمر بني مروان مع سائر المعتزلة الذين
كانوا معهم هنالك » .

فعندنا إذاً الدليل الحاسم على استعمال لفظ « معتزل » بهذا المعنى السياسي
طوال هذا الزمان الذي عاش فيه مؤسساً مذهب المعتزلة .

ونستطيع أن نلاحظ أخيراً ، في شيء كثير من الاحتمال ، أن الحديث
الموضوع الذي طبقه المعتزلة المتكلمون من بعد على أنفسهم كان يشير في
الأصل إلى المعتزلة السياسيين ، وأغنى بهم هؤلاء الذين امتنعوا عن الاشتراك
في المنازعات الداخلية في القرن الأول وأوائل القرن الثاني . ذلك الحديث
هو : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة ، أبرها وأنقاها الفئة المعتزلة ^(١) »

...

من كل هذا الذي سبق يبدو لي أنه يمكن استخلاص النتائج التالية :
١ — لم يكن اسم المعتزلة في ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال
عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن إذاً قد اخترعه أهل السنة مضمينين
إياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة . وإنما اختار
المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل قبلوه ، بمعنى « المحايدين » أو
« الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين » (أهل السنة والخوارج) ، على

(١) كتاب « المعتزلة » تأليف المهدي لدين أحمد بن يحيى المرفضي ، طبع ت . و .
ارنولد ، ليبتيك سنة ١٩٠٢ ص ٢ السطر الأخير و ص ٤ س ٧ .

الآخر ، في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة « الفاسق » .

٢ — وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية في القرن الأول ، فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر . فكان المعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمراراً في ميدان الفسك والنظر ، للمعتزلة السياسيين أو العاملين^(١) .

٣ — كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى . حتى انه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع القطع بأى الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السنة أو أقوال غيرهم^(٢) . فلم يكن الاجماع قد تم بعد في هذا الباب بطريقة قطعية .

٤ — فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة

(١) وحتى المتأخرون من المعتزلة كانت أحكامهم في التاريخ مطبوعة بطابع الحياد الذى كان عليه أسلافهم السياسيون . أنظر مثلاً في كتاب « شرح نهج البلاغة » لابن أبى حديد (المتوفى سنة ٦٥٥ هـ) ذلك السفر الهائل الضخم ، آراء المعتزلة ، لإخوانه في المذهب ، حول العلاقات بين على وعثمان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ ج ٢ ص ٤٤٤ — ٤٤٥) وحول المفيرة بن شعبة ، أحد المعتزلة في أيام النزاع بين على ومعاوية ومن يعيهم الشيعة (ج ٤ ص ٤٥٣) . انظر كذلك ما ذكرناه آنفاً ص ١٨٥ تعليق ٣ .

(٢) من الجدير بالملاحظة في هذا الباب أن قتادة (المتوفى سنة ١١٧) المحدث المشهور كان من القائلين بالاختيار ، مع أنه في رأى البعض كان أول من سعى المعتزلة بهذا الاسم سخرية منهم (ابن قتيبة طبع قسنطينة ص ٣٠١ وابن خلكان تحت اسم قتادة) . وعلى العكس من ذلك لا ترى اسم واصل بين أسماء القدرية الذين ذكرهم ابن قتيبة في الموضع الآنف الذكر ، والذين نقل أسماءهم ابن رسته (طبع دى خويه ص ٢٢٠ — ٢٢١) الذى يورد أسماء بعض المحدثين كسكحول ومحمد بن إسحق (صاحب السير) . أنظر جولدتسيير في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ سنة ١٩٠٣ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ ، وكذلك أسماء من ذكرهم ابن حزم في كتاب « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢ .

المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة . وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد بانقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى ، التي رسخت شيئاً فشيئاً ، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى كانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الأوقات مثل التسميات الأخرى التي اتخذها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة في تعاليمهم دلالة خاصة مثل « القدرية » ، « العدلية » ، « الموَحِّدة » (مشيرين بذلك إلى مذاهبهم في القدر وفي العدل وفي التوحيد على الترتيب) .

٥ — لعل ذكرى الأصل الحقيقي لاسم المعتزلة قد بدأ يضعف في النصف الثاني من القرن الثاني . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة (١) أنفسهم ، شيئاً فشيئاً أن هذا الاسم يدل على أنهم « انشقوا » على أهل السنة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسمية .

٦ — وأخيراً نستخلص أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول ، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة .

التعليق الأول — يجدر بنا أن نلاحظ فيما يتعلق بالاصطلاحات : «تسمية» و«الأسماء والأحكام» المذكورة آنفاً (ص ١٨٢—١٨٣) كيف يفسر

(١) في تفسير الرازي (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [—سنة ١٣١٠] ج ٧ ص ٤٥٢ ؛ سورة ٤ آية ٢٠) « إن المعتزلة يتصلفون ، ويقولون : إن لفظ الاعتزال إنما جاء في القرآن كان المراد منه الاعتزال عن الباطل لا عن الحق . فانفق حضوري معهم في بعض المحافل ، وذكر بعضهم هذا الكلام ، فأوردت عليه هذه الآية . وقلت : المراد من الاعتزال في هذه الآية الاعتزال عن دين موسى عليه السلام وطريقته ، وذلك لاشك أنه اعتزال عن الحق ، فانقطع الرجل » .

المسعودى نفسه (كتاب مروج الذهب ج ٤ ص ٧٠) الاصطلاح الثانى وهو يذكر أصول المعتزلة فيقول: «الاسماء والأحكام وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين»، قاصداً بذلك أن يقول إن المعتزلة فى مسألة الاسماء والأحكام وقفوا موقفاً وسطاً بين الخوارج وخصوصهم . — ونحن هنا بصدد مسألة تترد ضرورة فى أمهات كتب علم الكلام. ومضمون هذا الفصل يبدو بوضوح من الكلمات التى استهل بها الشريف الجرجاني شرحه للمرصد الثالث من الموقف السادس من «مواقف» الايجي حيث يقول: «(المرصد الثالث فى الاسماء) الشرعية المستعملة فى أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر. والمعتزلة يسمونها أسماء دينية^(١) لا شرعية، تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة فى الأفعال الشرعية (والأحكام) من أن الإيمان: هل يزيد وينقص أولاً؟ ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولاً؟ كذلك يمكن مراجعة الفصل الموسوم باسم (فى الاسماء الشرعية) فى كتاب أبى الشاء محمود الأصفهاني «شرح مطالع الانظار على متن طوابع الانوار للبيضاوى، طبعة استامبول سنة ١٣٠٥ ص ٤٦٤ — ٤٦٧ (= ص ٢٢٧ — ٢٢٨ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) أو الباب المعنون بعنوان «فى الاسماء والأحكام» من كتاب «محصل أفكار المتقدمين» لفخر الدين الرازى، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ١٧٤ — ١٧٦^(٢). — وتوجد هذه المسألة بالذات فى كتب الإباضية فى شمال افريقية، فمثلاً عمر الثلاثى فى كتاب «شرح على أصول الديانات لعامر بن على الشماخى»، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤

(١) والواقع أنها تسمى «الاسماء الدينية»، فى كتاب «إتبار الحق على الخلق» لمحمد بن المرتضى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ ص ٣٨١) الذى كان، باعتباره زيدياً، يميل إلى الاعتزال ولو بشكل أخف كثيراً.

(٢) ترجمه فى اختصار بعض الشىء ماكس هورتن فى كتابه «علم العقائد النظرى والوضعى فى الاسلام». ليبتيك سنة ١٩١٢ ص ١٠٣، ص ١٠٥ *Die spekulative und positive Theologie des Islam*, ("Namen and Bestimmungen").

ص ١٢٤ يقول: « والأصل التاسع من الأصول التسعة الجائى اختلاف الناس من قبلها: « الأسماء والأحكام. فالأسماء هى الألفاظ الحسنة التى أطلقها الله على صلحاء عباده كالمسلمين والمؤمنين والمتقين وأصحاب الجنة وأولياء الله وأحبائه ، والقبیحة التى أطلقها الله على عصاة عباده كالكافرين والخاسرين وأصحاب النار والفاسقين »؛ وفى ص ١٢٥: « فن حكم عليه بالإيمان سمي مؤمناً... ومن حكم عليه بالكفر سمي كافراً ، ومن حكم عليه بالشرك سمي مشركاً الخ ».

أما فيما يتعلق بالاستعمال الاصطلاحي لكلمة « تسمية » فى هذا الباب ، فراجع مثلاً كتاب « الملل والنحل » لابن حزم ج ٢ ص ١١٢ حيث يقول « أما المرجئة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى الإيمان والكفر: ما هما ؟ وما التسمية بهما ؟ والوعيد ... وأما المعتزلة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى التوحيد ، وما يوصف به الله تعالى . ثم يزيد بعضهم الكلام فى الإيمان والكفر ما هما والتسمية بهما . — ويقول ابن حزم أيضاً ج ٣ ص ٥٤ (فى حديثه عن بشر بن المعتمر المعتزلى) : « فقال انه ليس شىء من أفعال العباد إلا والله تعالى فيه فعل من طريق الاسم والحكم ، يريد بذلك أنه ليس للناس فعل إلا والله تعالى فيه حكم بأنه صواب أو خطأ ونسميه [اقرأ : وتسمية] بأنه حسن أو قبيح ، طاعة أو معصية » .

وبهذا المعنى يفهم عنوانا كتابين من كتب أبى الحسن الأشعرى أخطأ فى ترجمتها اشپتا : « كتاب اختلاف الناس فى الأسماء والأحكام والخاص والعام »^(١) ، « ومسائل سئل عنها الجبائى فى الأسماء والأحكام^(٢) والسبب

(١) ف . اشپتا ، « من تاريخ أبى الحسن الأشعرى » ، لپستك سنة ١٨٧٦ ص ٦٧ برقم ٢٢ : « اختلاف آراء الناس فى تسمية الأشياء ، وفى الأحكام المنطقية ، وفى الخاص والعام » W. Spitta, *Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-As car'i's* ; « Die verschiedene Ansichten der Leute über die Benennungen der Dinge, die logischen Urtheile, das Besondere und Allgemine ».

(٢) الكتاب السابق ص ٢٧٦ برقم ٧٠ : « مسائل وجهت إلى الجبائى فى التسميات والأحكام المنطقية » « Fragen an Gubbà'i über die Benennungen und logischen Urtheile ».

في إضافة قوله « الخاص والعام » في العنوان الأول هو أن اختلاف الفرق حول هذا النوع من المسائل يتوقف على طريقة التوفيق بين النصوص (من القرآن والحديث) الدالة على العموم والنصوص الدالة على الخصوص؛ راجع مثلاً كتاب « إيثار الحق » لمحمد بن المرتضى ص ٣٨١ وما تليها .

التعليق الثاني — في معجم لين (c 2037) نقرأ اعتماداً على تاج العروس أن المعتزلة كانوا يسمون أيضاً « العزّال » . والواقع أن تاج العروس ج ٨ ص ١٦ س ٦ — ٧ يقول تعليقا على ما في القاموس : « والعزال كرمّان المعتزلة قال الشاعر

برئت من الخوارج لست منهم من العزّال منهم وابن باب
أراد بابن باب : عمرو بن عبيد . وكلام « تاج العروس » مأخوذ من لسان
العرب ، ج ١٣ ص ٤٦٧ . ولكن هذا الأخير لا يقول إن « العزال » معناها
« المعتزلة » ، إنما هو يقول إن شاعراً قال هذا البيت عن عمرو بن عبيد
فحسب ، فاستدلّال تاج « العروس » ليس استدلالاً وهمياً فحسب ، بل هو
خطأ محض ، لأنه يقوم على أساس تحريف في الكتابة ، والقراءة الصحيحة
ليست « العزّال » ، وإنما « الغزّال » وهذه كنية واصل ابن عطاء . وهذا
البيت لاسحق بن سويد القدوى . وقد ذكر مع أبيات أخرى بمناسبة واصل
ابن عطاء في كتاب « البيان » (للجاحظ) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ — ١٣١٣
ج ١ ص ١١ (= ص ١٣ من ج ١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣) وكتاب
« الكامل » للمبرّد طبع ريت ص ٥٤٦ (= ص ١٣٣ من ج ٢ ، طبعة
القاهرة سنة ١٣٢٣ — ١٣٢٤) وكتاب « الفرق » لعبد القاهر بن طاهر
البغدادى ص ٩٩ (حيث يشرح السبب في أن الشاعر أطلق على مؤسس
فرقة المعتزلة اسم الخوارج فقال : « لاتفاقهم على تأييد [إقرأ : تأييد] عقاب
أصحاب الذنوب »)

التعليق الثالث — يرى جولدتسيهر في المقال القيم الذي نشره في « مجلة

الجمعية المشرقية الألمانية» بعنوان «مواد لمعرفة حركة الموحدين في شمال إفريقيا»
المجلد رقم ٤١ سنة ١٨٨٧ أن لفظ «المعتزلة» الوارد في ابن الفقيه طبع
دى خويه (سنة ١٨٨٥) ص ٨٠ س ٥، ص ٨٤ س ٨. وفي «تاريخ»
اليعقوبي طبع هو تسما (سنة ١٨٨٣) ج ٢ ص ٥٦٣ س ٩ «ليس المقصود
به فرقة دينية وإنما هو مستعمل بمعنى المنشقين السياسيين». وعندى أن هذا
الرأى غير صحيح فالكلام في فقرة اليعقوبي عن الخليفة المأمون (الذى
انتهت في عهده المجادلة بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة إلى نزاع دموى
واضطهادات شديدة عنيفة كما هو مشهور) وعن أنه «ولى حاتم بن هرثمة
بن أعين أرمينية. فقدم البلد وقد وقعت بين المعتزلة والجماعة (أهل السنة)
العصية، فبعضهم يقتل بعضاً حتى كادوا يتفانوا (كذا) ثم اصطالحوا».

أما فقرتا ابن الفقيه فان الأولى (ص ٨٠ فى المقال) تقول فقط عند
ذكر إمارات شمال إفريقيا: «وفى يدي إبراهيم بن محمد بن محمود البربرى
المعتزلى مدينة تلى تاهرت تدعى أيزرج^(١)» وتقول الثانية: «بلاد طنججة
مدينتها وليلة. والغالب عليها المعتزلة، وعيدهم اليوم (كذا) اسحاق
ابن محمد بن عبد الحميد وهو صاحب إدريس بن إدريس، وإدريس موافق له»
أما محاولة فهم ما فى هاتين الفقرتين على أن المقصود بالمعتزلة «المنشقون
السياسيون»، فلا يمكن أن تفسر إلا على أساس معنى فى الذهن سابق، هو أن
مذهب المعتزلة ما كان فى مقدوره أن ينتشر انتشاراً واسعاً فى شمال إفريقيا.
وهذا المعنى الذهنى السابق فكرة خاطئة أنكرها جولدتسيهر نفسه من بعد
انكاراً ضمنياً فى قوله: «إن المصادر العربية الخاصة بالاسلام فى شمال إفريقيا
تدلنا كثيراً على أن مذهب المعتزلة دخل هناك فى وقت مبكر جداً»، هذا إلى

(١) يظهر أن ابن الفقيه نقل هذه الفقرة عن ابن خرداذبة، كتاب «المسالك» طبع
دى خويه (سنة ١٨٨٩) ص ٨٨ س ١٠—١١ (ص ٦٤ من الترجمة).

(٢) مدرسة الآداب العليا ومدارس الجزائر، «مجلة تاريخ الأديان» (المجلد رقم ٥٣)

أن لدينا الدليل المباشر على أن ابن الفقيه في هاتين الفقرتين يقصد المعتزلة المتكلمين بالذات . فهناك من المصادر الأخرى ما يدلنا على أن بلاد طنجة وما حول تاهرت في بلاد الجزائر كذلك كان فيها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية كانوا واصلية ^(١) أى من أتباع مدرسة واصل ابن عطاء في الاعتزال ؛ وأخبار الإباضية تتحدث طويلا عما كان بين الواصلية حول تاهرت وبين الأمير الثاني من أمراء الدولة الرُستمية (أى عبد الوهاب أبو الوارث الذى حكم بين سنة ١٧٠ إلى ٢٠٠ تقريبا) من منازعات . ويلد لهذه الأخبار أن تتحدث عن المساعدة الجدية التى قدمها أهل جبل نفوسة (فى طرابلس) لعبد الوهاب ؛ راجع كتاب « السير » لأبى العباس أحمد الشماخي ، طبعة القاهرة [سنة ١٣٠١] ص ١٥٤ - ١٥٧ ؛ وكتاب « الأزهار الرياضية فى أئمة وملوك الإباضية » لسليمان بن عبد الله البارونى طبعة القاهرة [سنة ١٣٢٥] ص ١١٦ - ١٢٨ . وقد أورد ابن الصغير المالكي فى تاريخه القديم (طبع مونتيلنسكى فى « أعمال المؤتمر الرابع عشر

سنة ١٩٠٥ = ٢٣٢ = ص ١٤ من الطبعة المستقلة *L'Ecole supérieure des Lettres et les*
Médersas d'Alger.

أظن أن أول من أتى بمذهب المعتزلة فى أفريقية كانوا الأدارسة الذين استعاروا ككل الشيعة كثيرا من مقالات المعتزلة ؛ راجع كذلك الفقرة المذكورة آنفا لابن الفقيه حيث يذكر أن إدريس بن إدريس كان الحاكم الادريسي الثانى الذى حكم بين سنة ١٧٧ وسنة ٢١٣ هـ وعلى ذلك تكون مراكن أول مركز لانتشاره فى أفريقية . ويمكن الحصول على معلومات خاصة بانتشار مذهب المعتزلة فى تونس من كتاب « معالم الايمان » لابن ناجى (المطبوع فى تونس سنة ١٣٢٠ [سنة ١٣٢٥]) . — وفى اسبانيا دخل مذهب المعتزلة من الشرق مباشرة فى منتصف القرن الثالث ؛ راجع كتاب ميغيل آسين عن « ابن فسرمة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ٢١ إلى ص ٢٢ ، ص ١٣٧ إلى ص ١٤١ *M. Asin, Abenmasarra* ، *su escuela* ، (حيث يجب أن يضاف إلى الأسماء الواردة أبو خلف سلام بن يزيد ، كاتبين من كتاب « إرشاد الألباء » لياقوت ، طبع مرجليوث ج ٦ ص ٧٤ — ٧٥) .

(١) ويقول البكرى فى كتابه « وصف افريقيا الشمالية » الطبعة الثانية ، الجزائر سنة ١٩١١ ص ٦٧ *Description de l'Afrique* إن الواصلية حول تاهرت كانوا موجودين أيضا فى القرن الخامس من الهجرة .

للمستشرقين في مدينة الجزائر ، القسم الثالث ص ٤٤ - ٤٥ من النص وص
١٠٩ من الترجمة) ذكر مناظرة بين معتزلى وإباضى جرت في مكان غير بعيد
من تاهرت أيام حكم أبي اليقظان ، أحد الرستميين (حوالى سنة ٢٤٠ -
سنة ٢٨١ هـ) بصدد (كما يظهر) أعمال العبد : مختار هو فيها أم غير مختار . وعن
كتاب ابن الصغير نقل البرادى في كتابه « الجواهر » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢
(لا سنة ١٣٠٦ ، كما ذكرت « دائرة المعارف الاسلاميه » ، ج ١ ص ٦٨٣ ب)
ص ١٧٩ - ١٨٠ ثم سليمان البارونى أحد المعاصرين في كتابه « الأزهار »
ص ٢٤٣ .

ب - اسم القدرية

كيف ولماذا سمى القائلون بحرية الارادة والاختيار من المسلمين قدرية ،
مع أن هذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماماً ، أى « القائلون بمذهب القدر
والجبر » ؟ .

اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا على هذا السؤال باشتقاق من قبيل
الاشتقاق عن الضد ، فيقولون انهم سموا القدرية لأنهم انكروا القدر أو
« على إنكارهم القدر » ! ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض
في العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية : « إن من يقول بالقدر خيره
وشره من الله ، أولى باسم القدرية منا » (١) .

(١) « شرح مواقف الأيحيى » للجزائى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [سنة ١٣٢٧]
ج ٨ ص ٣٧٨ ؛ الشهرستانى طبع كيورتن ص ٢٩ السطر الأخير ؛ « جامع الأصول في
أحاديث الرسول » لمجد الدين بن الاثير الجزرى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) (أورده دى فليجر
في « كتاب القدر » مواد لدراسة مذهب الجبر في الكلام الاسلامى » ، ليدن سنة ١٩٠٣
Kitab al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination
dans la théologie musulmane ص ١١٤ من الترجمة و ص ٢٠٦ من النص) ؛ جولد تسيهر ،
في تعريفه بكتاب دى فليجر في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد ٥٧ سنة ١٩٠٣ ، ص ٣٩٦ .

ونقرأ في المواقف^(١) لعضد الدين الأيحي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) أن المعتزلة سُموا أيضاً بالقدرية « لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وإنكارهم القدر فيها » . والجزء الأول من هذه العبارة يقصد به تفسير مضمون مذهب القدرية ، بينما الجزء الثاني يعطى اشتقاق لفظ « قدرية »^(٢) . وهذه الفقرة أساء فهمها بوكوك وأغفل الجزء الثاني منها . ولذلك نراه في كتابه « نموذج لتاريخ العرب » المطبوع بأكسفورد سنة ١٦٥٠ ص ٣٣ = ص ٢١٣٩ من طبعة سنة ١٨٠٦ *Specimen historiae Arabum* يقول : « فإذا سمي المعتزلة باسم القدرية فذلك للقدرة التي يقولون بوجودها في العباد . فيظهر أن اشتقاق هذا الاسم أتى من « إسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم » كما يقول « صاحب المواقف » .

هذا الخطأ الذي وقع فيه بوكوك أضل كثيراً من المستشرقين المتأخرين فسيل Sale في مقدمته لترجمة القرآن (لندن سنة ١٧٣٤ ، قسم ٨) يقول اعتماداً على بوكوك : « ومن هنا سُموا بالقدرية ، لأنهم أنكروا القدر ، أى قضاء الله ، بيد أن هناك أناساً آخرين رأوا أنه من غير الصحيح أن يضاف إلى فرقة من الفرق اسم مأخوذ من مذهب تحاربه ، فظنوا أن هذا الاسم مأخوذ من القدر أى القدرة ، لأنهم يثبتون للإنسان قدرة على خلق أفعاله » . وجاء منك ، معتمداً بدوره على بوكوك وسيل ، فذهب هو الآخر في كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » المطبوع بباريس سنة ١٨٥٩ ص ٣١٠ ، تعليق رقم ١ ، إلى أن القول الأكثر احتمالاً هو أن القدرية اتخذوا اسمهم « من أنهم أنكروا الجبر وأضافوا إلى الإنسان قدرة أو قدراً على فعل

(١) الطبعة المذكورة سابقاً مع شرح الجرجاني ج ٨ ص ٣٧٧ .

(٢) راجع « جامع الأصول » المذكور آنفاً (في دى فليجر) حيث يقول : « وسُموا بذلك لأنهم أثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى ، ونفوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه » 'نفوا' تتعلق بقوله 'لأنهم' ، ولكن دى فليجر في ترجمته قد وقع في خطأ مماثل لخطأ بوكوك ، فترجم على اعتبار أن بعد « تعالى » وقف تام .

الخير والشر . — ولعل شميدلرز^(٢) قد خدع هو الآخر بعبارة « قال بالقدر » المستعملة في بعض المصادر بصدد الكلام عن القدرية . فصرح تصريحاً خالصاً بأن لفظ « قدر » لا تعني قضاء الله الأبدى فحسب ، بل تعني أيضاً ، على طريقة البيلاحيين^(١) أن للعباد قدرة وإرادة حرة يستطيعون بواسطتها أن ينالوا بها على حسب أفعالهم السعادة أو العذاب في الدار الآخرة . وبهذا المعنى الأخير خاصة يستعمل لفظ قدر في علم الكلام والفلسفة عند المسلمين ، ومن هنا سمي أنصار مذهب الاختيار قدرية . هذه اللاهجة القاطعة ، وتلك التأكيدات الحاسمة الصادرة عن الهوى ، قد بدل منها اشتينر من بعد بطريقة أقرب إلى العقل في كتابه عن « المعتزلة » ص ٢٧ — ٢٨ : فهو يحاول أن يجد تفسيراً بارعاً دون أن يعنى حتى بذكر آراء من سبقه . فقال إن لفظ قدر وحده معناه « القضاء بأمر من الأمور » فحسب ، ولكن حينما نشأ الجدل بين المسلمين حول الجبر والاختيار أمكن أن يستعمل هذا اللفظ لقضاء الانسان كما لقضاء الله . « فالمذهب الجديد ثبت للعبد في أفعاله قدرة وقضاء هو الآخر وأن القدر (بمعناه العام) يشترك فيه بحق الله والانسان وهما نقطتا الابتداء . حتى أن الناحية الجديدة المميزة للمذهب الجديد « كانت أنهم رأوا أنه حين الكلام عن القدر وحده كانت العناية موجهة إلى قدرة الانسان ونصيبه من القدر ، ومن هنا هذا الرأي الجديد غير المؤلف . وعلى ذلك فإن قولهم : « وقال بالقدر »^(٢) معناه : قال

(١) [هذه فرقة من المبتدعة تنكر نظرية الخطيئة الأولى ، وتقول بأن قوى الانسان الطبيعية تكفي لنيل السعادة وهي تنسب إلى مؤسسها بيلاجيوس ، من إقليم بريطانية في غرب فرنسا . وكان يعيش في القرن الخامس] .

(٢) أورد المؤلف شواهد من ابن قتيبة ص ٢٣٠ س ٢ . من أسفل و ص ٢٤٣ س ٤ من أسفل ، و ص ٢٢٥ س ١٣ ، و ص ٢٥٦ س ١١ . هذه الشواهد هي على التوالي : « وكان يقول بالقدر » ؛ « وكان يرى رأى القدر » ؛ « وكان تكلم في شيء من القدر ... ويرى القدر » ؛ « ويرى بالقدر (هكذا !) » . والكلام هنا دائماً عن القدرية .

بقدره الانسان واختياره ، ومن هنا جاء اسم القدرية .

فاذا كنا نجد في الكتب المتأخرة مثل كتب دى فليجر^(١) وألرش^(٢) التأكيد والقطع بأن القدرية أخذوا اسمهم من لفظ قدر ، لا بمعنى القضاء السابق وإنما بمعنى « قدرة الانسان » (كما يقول دى فليجر) أو « حرية الارادة والاختيار » (كما يقول ألرش) — فمن المحتمل أن يكون ذلك بتأثير اشميلدرز^(٣) أو اشتينر . وهكذا يؤكد مكدونالد في كتابه « تطور علم الكلام عند المسلمين » لندن سنة ١٩٠٣ *Development of Muslim Theology* ص ١٢٨ ، والظاهر أنه يجرى في أثر سيل Sale ، بأن « القدرية أخذت اسمها من قولها بأن للانسان قدراً أو قدرة على أفعاله » . وحديثاً أشار هـ . جالان في كتابه عن « المعتزلة » ص ٣٤ — ٣٥ إلى ما أورده سابقاً من كلام مونك ، موافقاً عليه .

ومن العبث أن نقف لبيان ما لهذه التفسيرات من قيمة ضئيلة . فهي تصطدم ، من بين ما به تصطدم ، بحقيقة لم يعن بها الباحثون في المسائل الاسلامية حتى الآن عناية كافية : تلك هي أن المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن ، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل . ولفظ « قدر » ذو أصل قرآني واضح لا سبيل لنكرانه وليسكنها في القرآن إذا كانت بمعنى « قضاء » و « قدرة » ، لا تنطبق إلا على الله ، لا على العبد مطلقاً .

أما جولدتسيهر فيرجع بعض الرجوع إلى الرواية العربية الشائعة ، في

(١) الكتاب السابق الذكر ص ٨٣ .

(٢) « مذهب الجبر في الاسلام والمسيحية » ، طبعة جيتزلو سنة ١٩١٢ ص ٢٤

Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, Gütersloh.

(٣) في كتابه « بحث في المدارس الفلسفية عند العرب » باريس سنة ١٨٤٢ ص ١٩٢ ،

تعليق رقم ١ *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*

كتابه «محاضرات في الاسلام» (سنة ١٩١٠) ص ٩٥ حيث يقول : «سموا كذلك من قبيل الاشتقاق من الضد — لأنهم حددوا من القدر (قضاء الله السابق) فسموا قدرية ، بينما هم يشوقهم أن يسموا خصوصهم باسم أهل الجبر (أى القسر الاعمى)» .

ومع ذلك فإن هذا التفسير غير مقنع بسبب ما فيه من تعسف .
وعندى أن هاربروكر^(١) كان أقرب إلى الصواب فيما افترضه من أن القدرية سموا هكذا لأنهم اتخذوا من القدر أولاً وبالذات موضوعاً لبحثهم ودراستهم ، (ظهر هذا الافتراض سنة ١٨٥١ ، وقد أغفله المتأخرون من الباحثين إغفالا تاماً) .

والواقع أنه من المحتمل أن يرجع أصل هذا الاسم إلى نقص علم الكلام ولغة الكلام والسياسة عند العرب في الفترة ما بين سنة ٥٠ هـ وسنة ٧٠ هـ تلك الفترة التي فيها بدأ القدرية يظهرون في الشام . وكانت أولى المسائل الخطيرة التي ثار حولها الجدل بين المسلمين جدلاً عقلياً يستدعى النظر والفسر هي مسألة هل القرآن ، مع ما فيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء والقدر السابق أو بحرية الإرادة والاختيار ؟ فبينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر في القرآن مقصود به قضاء الله السابق كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة^(٢) يبحثون هذا القدر ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق

(١) في « ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستاني » طبعة هله سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١ ج ٢ ص ٣٨٧ *Religionspartheien* Abu'l-Fath Muh ammad asch-Schahrastâni's
und Philosophen Schulen, übersetzt von Th. Haar-brücker,

(٢) كما تنبه إلى ذلك فون كريم في كتابه عن « الفارات الحضارية على البلاد الإسلامية » ص ٣ ، ص ٦ ، ص ٧ — ٨ ، طبعة لبيتسك سنة ١٨٧٣ *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* وكما أثبتته الآن بكر في مقاله عن « مناظرات النصراني وتكوين العقائد الإسلامية » المنشور « بمجلة الاشوريات » مجلد ٢٦ سنة ١٩١٢ ص ١٨٣ — ١٨٦ .

اختيار الانسان وحرية في أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب في الدار الآخرة تبريراً تاماً . ولما كانوا أول من تناظر في مسألة القدر بشكل مستفيض (وهي مسألة اعتبرها الآخرون قد حلها القرآن فلا وجود لها) ، فإن معاصريهم سموهم القدرية . ولم يقصد بهذا الاسم الوقوف موقفاً موافقاً أو مخالفاً لحرية الارادة والاختيار ، ولكن قصد به التعبير عن هذه الحقيقة ، حقيقة إغارة أهمية عظمى وتوجيه العناية كلها لمسألة القدر . ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بمذهب حرية الارادة والاختيار ، فإن اسم « قدرى » أصبح بعد زمن قليل مرادفاً « لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على أفعاله (١) » ، وفي هذا ما فيه من التعارض مع الاشتقاق ، ومع ما كان يمكن أن يكون عليه الاستعمال اللغوى فيما بعد .

واحتمال هذا الفرض يبدو بشكل أوضح إذا ما نظرنا إلى أنه حوالى هذا العصر تقريباً ، أعنى في منتصف القرن الهجرى الأول تقريباً ، نشأت تسمية أخرى لفرقة سياسية دينية يبدو أنها تتعارض كل التعارض مع معناها اللغوى الحقيقى . فمعروف لدى الجميع أن حزب الخوارج كان يتكون من الذين رفضوا التحكيم باعتباره مخالفاً لما أمر به القرآن . والآن فإن من بين الأسماء القديمة للخوارج اسم **المُحَكِّمَة** ، وهو اسم يدل من حيث الاستعمال اللغوى الصحيح على « المؤيدين لفكرة التحكيم » ، فليس من شك إذاً فى أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة اللغوية التى أعتقد أنها حدثت للفظ « قدرى » ، أعنى أن اسم المحكمة أطلق على هؤلاء الذين علقوا أهمية كبرى على مسألة التحكيم وجعلوها مركزاً ثارت حوله ثائرتهم ، بخلاف غيرهم من المسلمين . فهذا اللفظ لا يدل إذاً بنفسه على موقف موافق أو موقف معارض .

(١) من بقايا هذه الظاهرة اللغوية والنقص فى اللغة الاصطلاحية فى أول عهدها عبارة « قال بالقدر » (أى بحرية الارادة والاختيار) التى بقيت عدة قرون فى اللغة . فثلاثها فى كتاب « إلهاد الحق على الخلق » لمحمد بن المرتضى اليماني ، طبعية القاهرة ص ٣١٦ س ٦ من أسفل ، أى فى أوائل القرن الثامن الهجرى .

فلما انقضى القرن الأول وسارت لغة الكلام في طريق السكمال ، لم يعد هناك تسميات جديدة اختيرت بنفس الطريقة البسيطة الساذجة ، كما هي الحال في اسمي القدرية والمحكمة .

ح - الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية

المقيمون في أفريقية الشمالية

لاحظ جولد تسيهر في الموضوع المذكور آنفاً (« مجلة تاريخ الأديان » المجلد رقم ٥٢ سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢) أن رسالة « العقيدة الإباضية » لعمرو ابن جميع (١) التي نشرها موتيلنسكى (٢) ، « تضعنا أمام أقوال ذات طابع معتزلي واضح » . ويورد شاهداً على ذلك المسائل الآتية :

- (١) القرآن مخلوق . (٢) ليس من الممكن رؤية الله في الآخرة .
- (٣) تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلاً مجازياً (الميزان والصراط) .
- (٤) كل تشبيه ظاهر ، وبخاصة استواء الله على العرش ، يجب تأويله تأويلاً مجازياً .

ولكن الاتفاق بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية في شمال أفريقية يذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه جولد تسيهر . فكل المذهبين على اتفاق فيما بينهما وبين بعض ، واختلاف مع أهل السنة ، على المسائل الآتية كذلك :

(١) اسمه هكذا في كتاب « السير » للشماخي ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٣٠١] ص ٥٦١ (وهو يقول عن عقيدته ص ٥٦٢ : « وهي اعتماد أهل جربة وغيرهم غير نفوسة في ابتداء الطلبة ») ، وفي كتاب موتيلنسكى . وفي طبعة القاهرة المشكولة سنة ١٣٠٤ يسمى عمر (مشكولاً) بدلاً من عمرو — وقد عاش في القرن التاسع الهجري .

(٢) « عقيدة الإباضية » (في « مجموعة مباحث ونصوص نشرها أساتذة مدرسة الآداب العليا والمدارس احتفالاً بال مؤتمر الرابع عشر للمستشرقين ») الجزائر سنة ١٩٠٥ من ص ٥٠٥ إلى ص ٥٤٥ (A. de C. Motylinski, L' « aqida des Abadhites (Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV e Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médersas.

(٥) الله لا يغفر الكبائر لمرتكبها إلا إذا تابوا قبل الموت .

(٦) عذاب النار أبدى حتى لمرتكب الذنب من المسلمين . وهو إذا مات دون أن يتوب لا تنفع له شفاعاة الملائكة أو الرسل أو الأولياء (١) — ومن الجدير بالملاحظة أن أبدية العذاب بالنسبة للمسلم المذنب تبرر بنفس السبب الذى ساقه المعتزلة (راجع قبل ص ١٨٢) وهو أن الله صادق فى وعده ووعيده الواردين فى القرآن . ففى كتاب « أصول الديانات » للشيخ عامر بن على الشماخى (٢) وهو عمدة كتب الإباضية فى جبل نفوسه يقول المؤلف : « وندين بأن الله صادق فى وعده ووعيده » (٣) كذلك يفصل عبد العزيز بن ابراهيم المصعبى (٤) القول فى هذا ، فيقول : « باعتقادنا وقولنا أنه (أى الله) يفعل فى أهل الشرك والعصيان يوم القيامة ما أخبر فى الدنيا (بالقرآن) بفعله فيهم فيه ، ويكون ما قضى به فى ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقاً ، وبأنه لا يُخلفه كما لا يخلف وعده للمؤمنين بالخيرات وبدوام أصحاب النار والهوان فيهما ، وعدم خروجهم منهما بوجه ما لنحو

(١) هذه الشفاعاة مقبولة عند بعض المؤلفين على أقل تقدير . ولكننا من أجل المذنب التائب فحسب ، وفى هذه الحالة بعينها ليست تبديلاً لما قضى به الله ، وإنما « زيادة لهم فى الثواب ، وتشريف فى المنازل » . راجع كتاب « قناطر الخيرات » لاسماعيل بن موسى الجيطالى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ١ ص ٢٤٨ (توفى المؤلف سنة ٧٥٠ هـ فى جربه ؛ راجع كتاب « السير » للشماخى ص ٥٥٦ — ٥٥٩) .

(٢) كتبه أبو ساكن ، عاش فى القرن الثامن الهجرى ؛ راجع « السير » للشماخى ص ٥٥٩ — ٥٦١ فإنه يقول عنه : « وهو اعتمد أهل المغرب فى وقتنا ، خصوصاً نفوسة » أما الآن فإن أهل نفوسة يسمونه الشيخ عامر وحسب .

(٣) مطبوع مع شرح عمر بن رمضان الثلاثى (الف سنة ١١٧٩ هـ) طبع حجر فى القاهرة سنة ١٣٠٤ ص ١١٣ — ١١٤ .

(٤) « شرح على القصيدة النونية المسماة بالنور » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ، ص ٢٧٥ . وقد توفى المؤلف سنة ١٢٢٣ هـ (= سنة ١٨٠٨ م) ، راجع دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ص ٣٥ (وفيها أغفل اسمه الرئيسى ، وهو « المصعبى ») . ومؤلف القصيدة الممروحة هو أبو نصر فتح بن نوح الملوشتائى ، الذى عاش فى نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجرى (راجع « السير » للشماخى ص ٥٤٨ — ٥٤٩) .

قوله تعالى « بلى من كسب سيئة ... » الآية (٢ : ٧٥) وقوله « يريدون أن يخرجوا من النار ... » الآية (٥ : ٤١) . ويظهر أن هذا الاستدلال يرجع إلى مؤسس الإباضية نفسه ، عبد الله بن إباح التميمي الذي ولد في خلافة معاوية الأول (من سنة ٤١ إلى سنة ٦٠ هـ = ٦٦١ - سنة ٦٨٠ م) وكتب في خلافة عبد الملك (من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ هـ = سنة ٦٨٥ - سنة ٧٠٥ م) والواقع أن كتاب « العقيدة » المنسوب إليه ، وهو الذي ترجمه سخاو في MSOS, Westas. St, II, 1899 يقول إن الله لا يخلف وعده ولا يدع وعيده يذهب سدى . ومن الواضح أن هذا يشير إلى مسألة أبدية العذاب في النار .

(٧) صفات الله ليست زائدة على ذات الله ، ولكنها « عين ذاته بمعنى أن الثمرات المترتبة على تلك الصفات عند الأشاعرة يكفى عندنا في وجودها الذات المقدسة ، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها ، قائمة بها ، توجد بها تلك الثمرات . فوجود ذاته تعالى كاف في انكشاف جميع المعلومات الله ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية ، قائمة به ، تنكشف بها المعلومات ، مسماة بالعلم ، كما يقول الأشعري وأصحابه ، وكاف في التأثير في جميع المقدورات . ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، يتأتى بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة ، مسماة بالقدرة كما يقولون ^(١) الخ . ويستمر المصنف في نقد الصفات عند الأشاعرة ، حتى ينتهي إلى أن يقول (ص ١٠٥) « ففى عندنا وعند المعتزلة صفات اعتبارية ، لا وجود لها خارجاً عن الأذهان » .

وخليق بنا أن نلاحظ أيضاً أن كتاب الشيخ عامر المذكور ، والذي يقصد به مؤلفه أن يتكلم عن الأصول التسعة التي كان عليها الخلاف بين

(١) « شرح النونية » لعبد العزيز المصعبى ص ١٠٤ - ١٠٥ . راجع كذلك كتاب « القناطر » للجبلى ج ١ ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

المسلمين ، يستعرض هذه الأصول على النحو التالي : (١) التوحيد (٢) العدل (٣) القدر ، الخ . وهو في الفصل الخاص بالعدل يتحدث عن مسألة أفعال العبد وقدرته المحدودة قليلا أو كثيراً . وترتيب المسائل على هذا النحو ترتيب معتزلى بحث لا نظير له في كتب الأشاعرة ، ولكنه موجود لدى مؤلفي الشيعة الذين أخذوا عن المعتزلة الكثير من مقالاتهم ، كما نبه إلى ذلك جولدتسيهر (١) .

إلا أن هناك مسألتين اختلف فيهما مذهب الاباضية في شمال أفريقية عن مذهب المعتزلة . أولاها بالضرورة هي تلك المتعلقة بالطريقة التي يعتبر بها مرتكب الكبائر : وإلا كان على الاباضية ، وهم خوارج ، أن ينكروا أصلهم إنكاراً تاماً إن شاءوا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة المسلم مؤمناً كما فعل أهل السنة والجماعة ، أو إن قالوا بالمذهب القائل بأن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة . ولهذا فإن الشيخ عامر يقول في ص ١٢٠ : « ندين بأن لا منزلة بين منزلة الايمان ومنزلة الكفر (٢) » . والمسألة الأخرى التي كانت موضوع الخلاف بينهما هي مسألة القدر وحرية العبد في أفعاله . فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد ، بينما يقول الاباضية في شمال أفريقية بالحرية المحدودة في صورة « الكسب » ، أو الاكتساب عند الأشاعرة . ويؤكدون المبدأ القائل « بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومديرها (٣) » . ومع ذلك فإن هناك خلافاً في مذهب الكسب

(١) « محاضرات في الاسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ م ص ٢٣٤ — ٢٣٦ هذا إلى أن هذه المسألة قد انتبه اليها من قبل ج . فان فلوطن في مقاله « من تاريخ العباسيين » المنشور « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد ٥٢ (سنة ١٨٩٨) ص ٢١٥ ، وص ٢١٦ تعليق ٢ .

(٢) راجع كذلك « شرح النونية » للمصمبي ص ٣٢٢ وما يليها ، أو أي مؤلف اباضى آخر . والكبيرة تعتبر « كفر نعمة » أو كما تقول الاباضية غالباً « نفاق » ، وليست « شركاً » راجع قبل ص ١٨٠ تعليق ٢ .

(٣) راجع المناظرة المذكورة آنفاً ص ١٢١ .

هذا بين أباضية جبل نفوسة^(١) وبين الآخرين ، ولكنه خلاف ضئيل تعرض له عمر الثلاثي في شرحه على عامر ص ٩٨ حيث قال : « بل لهم (أى العباد) فيها (أى الأفعال) اختيار وكسب . كما هو مختار أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله تعالى . والذي عليه أهل الجبل (جبل نفوسة) رحمهم الله تعالى أن الله جبل وطبع عباده على فعل ما علم حصوله منهم قبل أن يخلقهم ، كما قال ابن عباس^(٢) رضى الله عنهما . فهم متقادون لفعل ما علم الله حصوله منهم وماشون على ما فى كتابه ، لا يصدر منهم خلاف ما علم الله صدوره منهم . وهذا هو الحق الذى عليه مشايخ الجبل كما مر . والذي عليه أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله هو هذا أيضا ، إلا أنهم أثبتوا للعباد الاختيار ، ونفوا عنهم الجبل ؛ ولعل هذا هو المقصود للمصنف عفا الله عنه^(٣) . فالأولى على هذا أن يقول و « لم يجبلوا عليها » بدل قوله ولم يضطروا إليها .

فكأن الجزء الأكبر من مذهب الاباضية فى شمال إفريقيا إذا معترلى : فهل هم أخذوه وهم فى الشرق من قبل أن ينزحوا إلى بلاد المغرب ؟ أم هم

(٤) وهم جميعا فرع من الاباضية الوهبيية فى حوالى منتصف القرن السادس الهجرى أو ذلك بفضل أبى يحيى زكريا بن ابراهيم بن زكريا البارونى . قال الشماخى فى كتاب « السير » (ص ٥٤٦) : « وفى أيامه رجعت بنو يفرن وككلة وبابل وتاكبال الى مذهب الوهبيية ، وكانت قبل ذلك مستاوة وحسنية وخلفيية ، اتباع خلف بن السمح ؛ أى بعضهم حسنية ، اتباع أحمد بن الحسين الاباضى ، وبعضهم مستاوة ، اتباع عبد الله بن يزيد الاباضى . وأخذوا الفقه بقول ابن عبد العزيز وابن المورج وحاتم بن منصور وشعيب بن المعرف » — والمصعبى أيضا وهى ، كما صرح هو بذلك فى « شرح النونية » ص ٥٠٢ س ٥ عن نفسه ، وعن المؤلف الذى شرحه (الطريقة الوهبيية الاباضية) .

(١) رفع عبد الله بن لباض جزءا كبيرا من تعاليمه الى عبد الله بن عباس ابن عم النبي والمتوفى سنة ٦٨ هـ ، راجع سخاوى فى « مراسلات معهد اللغات الشرقية "MSOS" » دراسات عن آسيا الغربية ، المجلد رقم ٣ سنة ١٨٩٩ ص ٦٢ . وانظر مناقب ابن عباس فى كتاب « الجواهر » للبرادى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ ص ١٥١ — ١٥٣ .

(٢) النص فى كتاب عامر هكذا : « وندين بأن أفعال العباد اكتسبوها وعملوها ، ولم يجبروا عليها ولا يضطروا إليها » .

تقبلوه في شمال إفريقية تحت تأثير اتصالهم بالأدارسة من الشيعة ، ومعتزلة إقليم طنجة القديم^(١) ، مدفوعين بعاطفة رد الفعل ضد أهل السنة ؟ أم أن إباضية المغرب أضافوا من بعد في إفريقية عناصر معتزلية جديدة إلى ما كان في الأصل مشتركاً بين المعتزلة وإباضية الشرق ؟ أو أن مذهب الإيباضية في الشرق سار ومذهب إباضية المغرب بخطى واحدة متساوية تحت تأثير معتزلي ؟

إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لأوانها . فإن ما لدينا من معلومات عن مذهب الإيباضية الأول في الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإيباضية القدماء والمحدثين في بلاد العرب وفي زنجبار^(٢) ، قليلة قلة لا تمكننا من أن نبين على وجه التحديد هل كان هناك إتفاق بين هؤلاء وهؤلاء في تلك المسائل الخاصة السابقة الذكر . كما أنه ليس لدينا من المصادر

(١) انظر قبل ص ١٩٦ — ١٩٨ .

(٢) يمكن أن نستخلص من العقيدة الإباضية في عمان التي ترجمها سخاو Ueber die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika, MSOS, Westas St., II, 1899, p. 62 — 69 ، وهي كذلك وهبية ، القول باستحالة رؤية الله في الآخرة وبنفي كل تعذيبه وأبدية عذاب النار حتى بالنسبة إلى المسلم المذنب ، كما يمكن استخلاص مذهب يعاقل في صورته العامة مذهب السكسب عند الأشاعرة (ص ٦٩) . ولكن ليس لدينا معلومات عن المسائل الأخرى مثل مسألة خلق القرآن ومسألة الصفات . ولقد وجدت في كتاب ألفه حديثاً أحداً إباضية عمان وهو كتاب « بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد » لابي محمد عبد الله بن حميد (٩) السالمي ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [بعد سنة ١٣١٧] (على هامش « شرح طلعة الشمس على الألفية » للمؤلف نفسه) أقول قد وجدت في الجزء الأول ص ١٣٩ — ١٤٦ من هذا الكتاب أن المؤلف يقول بمذهب الأشعرية في الاكتساب وفي ج ١ ص ٨٦ — ٨٩ القول بأن الصفات الذاتية هي عين الذات . ولكنني لم أجد أدنى إشارة إلى مسألة خلق القرآن — وفي زمن ابن حزم ، أي في القرن الرابع للهجرة ، كان جزء كبير من الخوارج (على خلاف غيرهم الفاتلين بحرية الإرادة) قد اتخذ من قبل مذهب الأشاعرة في الاكتساب : راجع ابن حزم ، « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢٠ . ومن بين الإباضية في الشرق كان الحارثية قد « قالوا في باب القدر يمثل قول المعتزلة » (الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادي (ص ٨٤) ؟ راجع الشهرستاني ص ١٠١ .

المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذى فيه اتخذ الإيباضية المغاربة أقوال المعتزلة المذكورة آنفا . وكل ما نعرفه فى يقين هو أن القول بأن القرآن مخلوق ، قول قال به السلطان الرستمى (تاهرت) أفلح ابن عبد الوهاب (الذى حكم بين سنة ١٩٠ — سنة ٢٤٠ هـ) كما يستنتج من ص ٥٤١ تعليق ١ من كتاب موتيلنسكى ، وأن مذهب الإيباضية المغاربة كان قد تكوّن نهائياً فى أوائل القرن السادس الهجرى والثانى عشر الميلادى .

٥ — حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ

عن القرآن

فى « كتاب الملل والنحل » حين تحدث الشهرستانى (طبعة كيورتن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٧ — ٥) عن الجاحظ (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = سنة ١١٥٣ — ١١٥٤ م) قال من بين ما قال :

« وحكى ابن الروندى ^(١) عنه أن القرآن جسد ^(٢) يجوز أن يقلب ^(٣) »

(١) يكتب بعضهم اسمه هكذا : « الراوندى » . وقد توفى على الأرجح سنة ٢٩٨ هـ (سنة ٩١٠ — سنة ٩١١ م) كما يظهر من بحوث هوتسما « حول كتاب الفهرست » مجلة فيينا لمعرفة الفرق « WZKM المجلد الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ — ص ٢٢٤ و ص ٢٢٩ — ص ٢٣٤ M. Th. Houtsma, *Zum Kitāb al-Fihrist* وقد أشار جولتسيهر إلى مصادر عربية أخرى فى مقاله « نظام العطلة فى الإسلام » (فى : كتاب تذكارى لذكرى د . كوفمن ، برسلو سنة ١٩٠٠ س ٥) *Die Sabbathinstitution in Islam, (In : Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann, وكذلك هورتن فى كتابه « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفة »* بون سنة ١٩١٢ ص ٣٥٠ — ص ٣٥٢ *Max Horten : Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam,*

(٢) يطلق لفظ « جسد » ، الستعمل هنا ، على جسم الملائكة والجن والشياطين والانسان والحيوان فحسب .

(٣) فى طبعة كيورتن : تقلب . وقد أشار فليشر Fleischer فى تعليقه على ترجمة هاربروكر (المطبوعة بمدينة هله سنة ١٨٥١ — ١٨٥١ ج ٢ ص ٤٠٠) بوجود أن يستبدل بها « يقلب » أو « ينقلب » (كما هولدى الايجى) . وقد احتفظت الطبعة المصرية بالتصحيح : « يقلب » (القاهرة سنة ١٣٩٧ — ١٣٢١ هـ بهامش كتاب ابن حزم ج ١ ص ٩٦) .

مرة رجلا ومرة حيوانا . وهذا مثل ما يحكى عن أبى بكر الأصم^(١) أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق^(٢) ، وأنكر الأعراض^(٣) أصلا ، وأنكر صفات البارى تعالى .

ولكننا لانجد هذا القول فى « كتاب الفرق بين الفرق » لعبد القاهر ابن طاهر البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = سنة ١٠٣٧ — سنة ١٠٣٨ م) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إنا لانجده كذلك فيما كتب للجاحظ من تراجم ، أمثال ما فى « معجم الأدباء » لياقوت (طبعة مرجليوث المجلد السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلكان . وعلى العكس من ذلك نجده لدى عضد الدين الايجى^(٤) (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) فى صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد :

« القرآن جسد^(٥) ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة . »

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد إلى كتاب « التعريفات »^(٦) للجرجاني ، وإلى « كشاف اصطلاحات الفنون »^(٧) للتهانوى . وثمة نص آخر ، أقرب إلى رواية الشهرستانى (ومن المحتمل جداً أن

(١) معتزلى مشهور فى منتصف القرن الثالث (منتصف القرن التاسع الميلادى) ألف تفسيراً للقرآن ؛ أنظر « الفهرست » (طبعة فايغل ص ٣٤ و ص ١٠٠) ؛ هورتن ، الكتاب المذكور ، ص ٢٩٨ — ص ٢٩٩ .

(٢) هنا يستعمل لفظ « جسم » الذى يطلق على الكائنات الحية كما يطلق على الأجسام المادية وعلى الجسم الرياضى .

(٣) بالمعنى الارسططالى والكلامى : فى مقابل (جوهر)

(٤) « المواقف بشرح الجرجاني » طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ — ١٣٢٧ ج ٨ ص ٣٨٤

ص ٢ . (طبعة سيرنسن ، ليبتيك سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٢)

(٥) هنا يستعمل لفظ « جسم » ، راجع التعليق رقم ٢ فى الصفحة السابقة .

(٦) الجرجاني : « التعريفات » ، طبعة فايغل ، ليبتيك سنة ١٨٤٥ ، ص ٧٦ (تحت

كلمة : الجاحظية) .

(٧) « كشاف اصطلاحات الفنون » طبعة استامبول سنة ١٣١٧ — ١٣١٨ ج ١

يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقرئى^(١) (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ
= سنة ١٤٤٢ م) من كلام لم يُنسب إليه حتى اليوم :
« وأنَّ القرآنَ المُسنَّزَل ، من قبيل الأجساد^(٢) ؛ ويمكن أن يصير مرة
رجلا ، ومرة حيواناً » .

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التى ورد بها عند الشهرستانى
بوكوك سنة ١٦٥٠ (فى كتابه « نموذج لتاريخ العرب » ص ٢٢٢) ثم
مُرسَّسشى سنة ١٦٩١ . ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوريون مراراً .
إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيان : أولاً أنهم يترجمون لفظ
« يجوز » التى ترجمتها بقول « è ammissible » (من الجائز) بالألفاظ
الآتية « könne » ، « might » ، « possit » (ومعناها : قد يكون ممكناً) مما
يجعل المعنى مشتبهاً ؛ أو يغفلون هذا اللفظ ، متفقين فى ذلك ونص الأيحيى
(هورموقس ، مكدونلد ، جالان ، هورتن) مما من شأنه أن يغير المعنى .
ثانياً أنهم ، اللهم إلا هورتن ، يغفلون من كلام الشهرستانى الجزء المتعلق
بأبى بكر الأصم ، ومن هنا كان النقص فى نقطة بدشهم الكشف عن معنى
أقوال الجاحظ الغريبة هاتيك .

وأول محاولة بذلت فى هذا السبيل ، تلك المحاولة التى قام بها سيل
سنة ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة
القرآن : « وقد اعتاد (الجاحظ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلا
وتارة حيواناً . ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكدون أن القرآن
له وجهان : وجه رجل ووجه حيوان (راجع هر بوليه ص ٨٧) ، ومن هذا
أرى أنه يرمى إلى الإشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين : تبعاً لنصه أو

(١) « الخطط » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ، ج ٢ ص ٣٤٨ س ٤ — ٥ = طبعة

القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٨ ص ١٠ .

(٢) هنا يستعمل جمع لفظ : (جسد) ، أنظر قبل ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ .

لروحه » — ولا بد وأن يكون هذا التأويل قد بدا غريباً حتى أنا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره .

وعلينا أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى . ففي هذه السنة يزعم مكدونلد^(١) أن من المحتمل أن نرى في قول الجاحظ كما يرويهِ الأيحي « نوعاً من السخرية بالنزاع الشديد الذي قام في أيامه » حول كلام الله هل هو قديم أو مخلوق ؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشهرستاني . وفوق هذا فإنه يصطدم بهذه الحقيقة ، وهي أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين يسمحون لأنفسهم أن يسخروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل .

وفي الوقت نفسه حاول س . هوروفتس^(٢) بطريق آخر يختلف كل الاختلاف ، أن يحل هذا اللغز الذي صاغه هكذا : « القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً » وهذا غير صحيح . وإن هوروفتس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الاسلام ، ويعد الجاحظ من بين الذين اتبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفتس الرواقيين . ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الآخرين تفسير قول الجاحظ . فقال : « يقول الرواقيون مثلاً إن الحق جسم ، *ὁ θεός* . وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص الخ أجساماً ، وهذا يمكن أن يتلائم مع مذهبهم العام . فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم ، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب . وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعي . إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئاً لا جسم له ، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتي

(١) « تطور علم الكلام عند المسلمين » ، لندن ، سنة ١٩٠٣ ص ١٦١

D. B. Macdonald : *Development of Muslim theology*,

(٢) « حول تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب » ، بحث ظهر في « مجلة الجمعية

المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٥ : S. Horowitz :

Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern»

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس، جسماً $\psi\omega\sigma\nu$. ولهم الحق في هذا تبعاً لوجهة نظرهم. وبهذا المعنى عينه يمكن أن نفهم قول الجاحظ : « وبعد ذلك بزمان ، قام هورتن مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً ، وتارة رجلاً) وأطلق لحياله الغنان فقال : « إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب السكمون ^(١) أو يعبر عن تصوير مادي لما يحدث في الابصار والمعرفة : فروح الحياة في الانسان حيوان $\psi\omega\sigma\nu$ ونفسه هي الانسان ، فاذا ما قرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا . وعلى ذلك يصير حيواناً $\psi\omega\sigma\nu$ ، ثم إذا تأملت نفسنا ما نقرؤه ، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسنا أعنى أنه يصير رجلاً حقاً » .

ومن العبث أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التي رجع عنها هورتن ^(٢) نفسه من بعد ، تحت تأثير هوروفقس الواضح ، وزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الجاحظ (مذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواقى الذى ينفى وجود الأعراض فى الجسم وفى النفس الإنسانية : « كل ما يحتويه وعينا إذا جواهر ، وهذه الجواهر حية ، وإذا هى حيوان ! أضف إلى ذلك أن النفس جسم ، وأن الحركات النفسية أجسام ، أو حركات جسمية » وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ ، « ونظرية المعرفة التى هى أساس هذه الأقوال نظرية مادية ، وتتفق مع مذهب النظام فى السمع والبصر . فاذا قرأ أحد القرآن انفصل عنه جزئيات تتحد مع روح القارىء . وعلى هذا النحو أيضاً يتحول القرآن إلى روح القارىء ، أعنى أنه يصير حيواناً وجسماً مخلوقاً كما زعم الأصم » . ويضيف إلى ذلك أن فى هذا القول بتحول القرآن أثراً للمذهب

(١) أى مذهب النظام فى السكمون الذى تحدث عنه طويلا هورتن فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ — ص ٧٩٢ . وقد أساء فهمه (كما سيبين ذلك قريباً الاستاذ سبتلانا) .

(٢) « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » ص ٣٣٠ — ص ٣٣١ .

هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيالان فكل جوهر يتحول باستمرار
« فيتخذ صورة أى شىء تبعاً للظروف : فيصير رجلاً ، وحيواناً ، ونباتاً ، الخ
وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماماً على القرآن ، كما ينطبق على كل جوهر مادي .
وحديثاً اكتفى اسين بلاثيوس ^(١) بمناسبة ذكره لأراء الجاحظ بأن
يكتسب (دون الاشارة إلى تأويلات غيره) « سادساً أن القرآن ، فضلاً عن
أنه ليس قديماً غير مخلوق ، هو كسكل جسم قابل للتغير الجوهري ، ويمكن تبعاً
لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان » .

أما المفتاح لتفسير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فقرة الأشعرى لم
ينسبه إليها الباحثون حتى الآن ، فقرة تبدو في نظري حاسمة . فمن بين الحجج
التي يذكرها الأشعرى ^(٢) رداً على الجهمية الذين ينكرون كالمعتزلة أن كلام
الله قديم ، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق ، الحجة الآتية :
« ويقال لهم أيضاً لو كان كلام الله مخلوقاً لكان جسماً ^(٣) أو نعتاً لجسم
ولو كان جسماً لجاز أن يكون متكلماً ، والله قادر على قلبها ^(٤) . وفي هذا
ما يلزمهم ، ويجب عليهم أن يجوزوا أن يقلب الله القرآن إنساناً أو جنياً أو
شيطاناً ، تعالى الله عن وجل أن يكون كلامه كذلك . ولو كان نعتاً لجسم
كالنوعات ، فالله قادر أن يجعلها أجساماً ، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا
أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً ^(٥) يأكل ويشرب وأن يجعله إنساناً
ويميته ؛ وهذا مالا يجوز على كلامه عن وجل » .

(١) « ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الإسلامية الاسبانية » ، مدريد سنة
١٩١٤ ص ١٣٦ — ص ١٣٧ *Abenmasarra y su escuela : origenes de la filosofia*
hispano-musulmana ،

(٢) « الابانة عن أصول الديانة » طبع حيدرآباد الدكن سنة ١٣٢١ ص ٣٣ — وقد
توفي الأشعرى سنة ٣٢٤ هـ (= ٩٣٦ م) أى بعد الجاحظ بمقدار ٦٧ سنة شمسية .

(٣) هنا يستعمل لفظ : « جسم » أنظر تعليق رقم ٢ ص ٢١١ .

(٤) يعود الضمير على أجسام ، المحذوفة .

(٥) لاحظ التعبير : جسم متجسد ، وقارن ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ ، وص ٢١١ تعليق رقم ٢ .

ومن الجلى أننا هنا بإزاء نفس الرأى المنسوب إلى الجاحظ المعتزلى فى نص ابن الروندى الذى حفظه لنا الشهرستانى . وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولا طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص الايجى المحرف ، وكما ذهب اليه الباحثون الأوربيون) ولكنها مسألة إمكان تحوله نظرياً بوساطة الله ، فحسب . ومن جهة أخرى فان نص الأشعرى يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ فى تحولات القرآن ، والذى لا يوجد فى أى مؤلف من مؤلفاته التى طبعت حتى الآن ، ليس نظرية من نظرياته الكلامية ، ولكنه الزام استخلصه خصومه من مذهبه فى أن القرآن مخلوق ، وفى أن كلام الله إلى الناس مادى . وقصدهم من ذلك جدلى وخبيثهم ظاهر . والواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندى الفيلسوف المالحد الذى طردته المعتزلة (١) فألف ضدهم كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف : « فضائح المعتزلة » (٢) . ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً

(١) قال المهدي لدين أحمد بن يحيى المرتضى عنه فى كتابه « المعتزلة » طبع آر نولد (لبيسك سنة ١٩٠٢ ص ٥٣ س ٥) : « وأظهر الاتحاد والزندقة وطردته المعتزلة » .

(٢) هكذا فى كتاب « المعتزلة » لآحمد بن يحيى المرتضى ص ٥٣ السطر الأخير ؛ وفى حاجى خلفه طبعة فيلجل ج ٤ ص ٤٤٦ برقم ٩١١٢ (= طبع استامبول سنة ١٣١١ هـ ج ٢ ص ١٩٨ س ١٦ — ١٧) ؛ وعلى العكس من ذلك فى ابن خلكان : « فضيحة » (رقم ٣٤ من كل الطبعات ؛ ترجمة دى سلان ج ١ ص ٧٦ السطر الأخير « the ignominy of the Motazelites ») — فيما يتعلق باستعمال لفظى : « فضيحة » و « فضائح » بمعنى « قول فاضح » (من وجهة نظر الخصم) أو « خطأ شنيع » ، أنظر جولدمسهر فى « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ ص ٣٥٤ . ويستعمل الكتاب العرب فى المغرب غالباً فى هذا المعنى مرادف هذين اللفظين : شنة وشنع . والشواهد كثيرة فى ابن حزم (« الملل النحل » ص ١٧٩ إلى ١٢٧) ؛ أنظر كذلك كتاب « الذكرى المائة لأمارى » بالرمو ، سنة ١٩١٠ ، ج ٩ ص ٣٧٢ س ٥ Centenario di M. Amari ، حيث يجب أن تصحح العبارة : شنة المنصوفة هكذا : شنة المنصوفة .

[ورد اسم هذا الكتاب فى كتاب « الانتصار » للخياط المعتزلى الذى طبعه نيهج بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، على النحو الآتى : « فضيحة المعتزلة » . ولما كان كتاب الانتصار قد قصد به الرد على كتاب ابن الروندى ، فان القراءة الموجودة به هى أصح القراءات . ثم إن كتاب =

من هذا الكتاب وكذلك الروايات المغرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بها المعتزلة الآخرون. وهي روايات أوردها الشهرستاني اعتماداً على ابن الروندي (ص ٤٢، ص ٥٠، ص ١٤١ من طبعة كيورتن).
والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التي عقدها الشهرستاني بين أقوال الجاحظ وبين أفكار أبي بكر الأصم: فإن هذا الأخير بانكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج) أن كلام الله (أي القرآن) قديم، وهذا صفة من صفات الله في مذهب أهل السنة؛ ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الاعراض لا توجد، وإنما الجواهر وحدها هي التي توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق.

== ابن الروندي رد على كتاب الجاحظ عنوانه « فضيلة المعتزلة » ، فالأولى بابن الروندي إذاً ، من ناحية التقابل الشكلي ، أن يسمى كتابه باسم « فضيحة المعتزلة » .
ويلاحظ أن الحياط لم يورد في كتابه ما نسبته ابن الروندي إلى الجاحظ هنا . فهل كلام ابن الروندي هذا قد ورد في كتاب آخر غير « فضيحة المعتزلة » ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الحياط ما كان له أن يغفل لم يراد هذا الكلام الذي تقوله ابن الروندي على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه ، نظراً إلى أن هذا الكلام خطير ، ونحن نرى الحياط يتعقب ابن الروندي في كل ما يذكره من أقوال ينسبها إلى الجاحظ ؟ هذا ما لا نستطيع أن نؤكد . وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد في كتاب « فضيحة المعتزلة » ولكن الحياط لم يورده ، ولم يعن بالرد عليه . ولهذا فإن نبرج في المقدمة التي قدم بها لنشرته لكتاب « الانتصار » يقول بعد أن أورد كلام الشهرستاني الآنف الذكر : « ... وهذا لم يرد في كتاب الانتصار ، ويجوز أن يكون من كتاب « فضيحة المعتزلة » (ص ٤٥ من المقدمة) »
ونأينو صادق كل الصدق فيما لاحظته من أن ابن الروندي زور كثيراً من الأقوال على المعتزلة وروى عنهم ما لم يقوله . وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا . ولنورد هنا على سبيل المثال حكماً من مثات الأحكام التي نطق بها الحياط على ما يرويه ابن الروندي من أقوال ينسبها كذباً إلى المعتزلة . قال الحياط بعد أن أورد ما يدعيه ابن الروندي على الجاحظ من أنه يقول : « إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها ، وإن كان هو الذي أوجدها بعد عدمها » ، « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ؟ وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه ، أو بكتبه . فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبهم ؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس . أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه ؟ فإذا كان الرجل ميتاً فكنته وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا المباني الكذاب ، فيقتد بهن كذبه وبهته وجهله » (ص ٢٢) .